

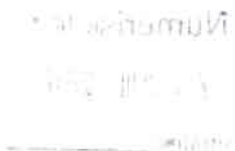
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA PHILOSOPHIE DES FORMES SYMBOLIQUES DANS LE CHAMP DES SCIENCES
DE LA CULTURE :
PRINCIPES DE CONCEPTUALISATION ET D'INTERPRÉTATION
CHEZ ERNST CASSIRER

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
MAUDE PUGLIESE

FÉVRIER 2010



UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Au tournant d'un chemin j'éprouvai tout à coup ce plaisir spécial qui ne ressemblait à aucun autre, à apercevoir les deux clochers de Martinville, sur lesquels donnait le soleil couchant et que le mouvement de notre voiture et les lacets du chemin avaient l'air de faire changer de place [...]. En constatant, en notant la forme de leur flèche, le déplacement de leurs lignes, l'ensoleillement de leur surface, je sentais que je n'allais pas au bout de mon impression, que quelque chose était derrière ce mouvement, derrière cette clarté, quelque chose qu'ils semblaient contenir et dérober à la fois. [...] Je ne savais pas la raison du plaisir que j'avais eu à les apercevoir à l'horizon et l'obligation de chercher à découvrir cette raison me semblait bien pénible ; j'avais envie de garder en réserve dans ma tête ces lignes remuantes au soleil et de n'y plus penser maintenant. Et il est probable que si je l'avais fait, les deux clochers seraient allés à jamais rejoindre tant d'arbres, de toits, de parfums, de sons, que j'avais distingués des autres à cause de ce plaisir obscur qu'ils m'avaient procuré et que je n'ai jamais approfondi. [...] Le cocher, qui ne semblait pas disposé à causer, ayant à peine répondu à mes propos, force me fut, faute d'autre compagnie, de me rabattre sur celle de moi-même et d'essayer de me rappeler mes clochers. Bientôt leurs lignes et leurs surfaces ensoleillées, comme si elles avaient été une sorte d'écorce se déchirèrent, un peu de ce qui m'était caché en elles m'apparut, j'eus une pensée qui n'existait pas pour moi l'instant avant, qui se formula en mots dans ma tête, et le plaisir que m'avait fait tout à l'heure éprouver leur vue s'en trouva tellement accru que, pris d'une sorte d'ivresse, je ne pus plus penser à autre chose. [...] Sans me dire que ce qui était caché derrière les clochers de Martinville devait être quelque chose comme une jolie phrase, puisque c'était sous la forme de mots qui me faisaient plaisir, que cela m'était apparu, demandant un crayon et du papier au docteur, je composai malgré les cahots de la voiture, pour soulager ma conscience et obéir à mon enthousiasme, le petit morceau que j'ai retrouvé depuis [...]. [Q]uand, au coin du siège où le cocher du docteur plaçait habituellement dans un panier les volailles qu'il avait achetées au marché de Martinville, j'eus fini de l'écrire, je me trouvai si heureux, que, comme si j'avais été moi-même une poule et si je venais de pondre un œuf, je me mis à chanter à tue-tête.

- Marcel Proust, Du côté de chez Swann.

REMERCIEMENTS

À Laurence, merci d'avoir été, pendant si longtemps, la seule autre occupante de mon monde d'idées et de livres, merci d'avoir construit avec moi notre petit univers de mots ; merci d'avoir été la seule terre à partir de laquelle j'ai pu façonner cette identité spirituelle et intellectuelle, qui t'appartient autant qu'à moi. Merci d'avoir fait germer en moi la passion de dire et d'écrire et merci pour cette soirée à Laprairie où tu m'as donné le courage de l'exacerber, de vivre pleinement cette passion. Par ce travail j'ai finalement réussi à accomplir ce retournement, j'ai finalement réussi à assumer complètement cette partie de moi, qui n'a longtemps vécu que dans nos conversations. Pourtant, jamais je n'ai imaginé devoir faire ceci sans tes paroles pour me compléter et sans tes yeux pour m'encourager. J'y suis parvenue tout de même parce que tu m'as laissé en souvenir ta bibliothèque et ta musique. Ce fut pour moi ton dernier encouragement ; il fut déterminant et j'ai continué. Cependant, parce que tu n'es plus là, ce travail n'a pas pu être la plénitude de ce que je suis devenue auprès de toi. Cet être est disparu avec toi et il repose dans la photo que tu portes maintenant sur ton cœur. Ce travail est quand même devenu autre chose, d'aussi grand et d'aussi important. Par lui, j'ai solidement fixé notre passé dans un nouveau moi, dont tu es la plus importante fondation, et qui coule à présent dans mes veines de la manière la plus douce et la plus sereine. Jamais il ne me quittera et dans tous mes travaux futurs, je te le promets, c'est aussi toi qui vivras. Merci ma sœur, de m'avoir donné cette vie dans le sens, cette passion pour les idées et pour les mots dans lesquels on les découvre.

À Jean-François Côté, merci de m'avoir si gentiment et si généreusement accueilli dans le monde de la culture, de la signification et des symboles quand j'ai finalement entrepris de m'y immerger complètement. Merci de m'y avoir si patiemment conduite, un livre à la fois, une question à la fois. Merci surtout d'être par là devenu, sans le savoir peut-être, une nouvelle personne avec qui reconstruire une partie de moi que j'avais perdue.

À Yannick, merci de m'avoir permis de survivre à une tempête trop violente pour moi seule et de m'avoir ainsi permis de compléter ce travail. Merci aussi pour nos longues conversations et surtout merci d'être, à ces moments, si peu souvent d'accord avec moi. Nos

oppositions et nos débats sont pour moi un moteur formidable de réflexion et une source intarissable d'inspiration.

À Pierre et Lucie, merci de vos encouragements et de votre support. Merci de m'avoir appris à faire ce que l'on aime et à vivre selon nos convictions. Sans votre présence, jamais je n'aurais eu le courage de jeter ce qu'il fallait par dessus bord et d'entreprendre ce projet ; jamais non plus je n'aurais eu la force de le terminer.

À Hugues, merci de ton authenticité et de ta spontanéité. Merci de toujours prendre les choses en riant et de me rappeler de m'amuser.

À Jean-François Morissette et à Marie-Laurence, merci de votre précieuse amitié.

TABLE DES MATIERES

RÉSUMÉ.....	VIII
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
LA TRANSFORMATION DE L’OBJET DE LA PHILOSOPHIE ET LA PHILOSOPHIE COMME SCIENCE DE LA CULTURE	9
1.1 La connaissance et l’objectivation comme procès d’attribution de signification aux phénomènes.....	11
1.2 La signification et son rapport à l’ « être ».....	13
1.3 La reformulation de l’objet de la philosophie : de la connaissance de l’ « être » à la connaissance des processus d’attribution de signification.....	15
1.4 La théorie de la connaissance et de la culture comme projet de connaissance scientifique	19
CHAPITRE II	
VÉRITÉ, STRUCTURE ET UTILISATION DU CONCEPT DANS LES SCIENCES MATHÉMATIQUES DE LA NATURE	22
2.1 La théorie du concept fonctionnel	24
2.2 Les notions cassireriennes d’ <i>a priori</i> et de prégnance symbolique.....	27
2.3 Définition de la notion de concept et de pensée conceptuelle.....	33
2.4 Principes de vérité des systèmes numériques et des représentations mathématiques de la nature	37
2.4.1 Les origines du nombre.....	39
2.4.2 Une introduction à la fonction du concept mathématique dans la science de la nature	60
2.4.3 Le développement des systèmes modernes de nombre et les fondements méthodologiques de leur validité.....	64

2.5 Le travail de représentation de la réalité physique par les concepts numériques	85
-------------------------------------------------------------------------------------------	----

CHAPITRE III

LE SYSTÈME DES FORMES SYMBOLIQUES DANS LE CHAMPS DES SCIENCES...	92
------------------------------------------------------------------	----

3.1 La fonction du système des formes symboliques dans le domaine des sciences de la culture.....	93
---------------------------------------------------------------------------------------------------	----

3.2 Divergence des fondements intuitifs des concepts propres à la représentation des « choses » et des concepts propres à la représentation de l'esprit	99
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

3.2.1 L'Intuition du subjectif et de l'objectif.....	102
------------------------------------------------------	-----

3.2.2 La structure conceptuelle des <i>a priori</i> de l'intuition du subjectif et de l'objectif..	129
----------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

CHAPITRE IV

LA SYSTÉMATIQUE DES FORMES SYMBOLIQUES	153
----------------------------------------------	-----

4.1 Mise au point sur la terminologie Cassirerienne	156
-----------------------------------------------------------	-----

4.1.1 La signification de la notion d'esprit	156
----------------------------------------------------	-----

4.1.2 La signification des notions de symbole et de symbolisation.....	158
------------------------------------------------------------------------	-----

4.2 Le système de l'esprit comme cadre d'analyse de l'activité de symbolisation	161
---------------------------------------------------------------------------------------	-----

4.2.1 Les formes symboliques comme manifestation de l'esprit et l'induction du modèle général de l'esprit	162
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

4.2.2 Les fonctions de la symbolisation, les morphologies de l'esprit et les régimes de la pensée : pour une définition synthétique de l'activité de symbolisation et de ses modes.....	164
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

4.3 Les formes symboliques comme types particuliers de l'activité de symbolisation et leurs trois critères de distinctions conceptuelles	189
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

4.3.1 Le système de référence comme principe particulier de vision et comme caractéristique de chaque forme symbolique.....	192
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

4.3.2 Les régimes de la pensée dominants comme critère de distinction des formes symboliques: précisions sur la relation entre les concepts de formes symboliques et de régimes de l'esprit.....	194
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

4.3.3 Définition du concept de forme symbolique et précision sur le nombre de formes symboliques : la forme symbolique comme méthodologie analytique.....	199
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

4.3.4 La fonction des formes symboliques pour la constitution de l'expérience.....	203
------------------------------------------------------------------------------------	-----

4.4 L'interprétation des phénomènes de symbolisation par les formes symboliques.....	211
--------------------------------------------------------------------------------------	-----

4.4.1 La conception cassirerienne du vécu culturel : la dialectique de la subjectivité et de l'objectivité dans l'activité de symbolisation	213
4.4.2 L'objectivation de la dialectique de l'activité de symbolisation dans le concept de forme symbolique	216
4.5 La forme symbolique comme travail de formation et la question de la représentation du mouvement historique de la culture.....	221
4.5.1 Le problème de l'unité génétique des formes symboliques.....	223
4.5.2 Le problème de l'unité du travail des formes symboliques dans le contexte de la constitution de l'expérience	231
CONCLUSION	250
BIBLIOGRAPHIE	257

RÉSUMÉ

L'objectif principal de ce mémoire est de proposer une interprétation du système conceptuel développé par Ernst Cassirer dans sa *Philosophie des formes symboliques*, de manière à en relever la fonction et la valeur pour les sciences de la culture. Pour y arriver une approche comparative est employée. La conception de Cassirer à propos de la fonction et de la valeur du concept – en particulier des concepts mathématiques – en sciences de la nature est d'abord analysée et ensuite prise comme représentant le positionnement épistémologique général de Cassirer, valide pour tous les types de connaissance proprement scientifique. Par la suite, ce positionnement épistémologique est mobilisé comme point d'appui et hypothèse pour analyser les fonctions ainsi que la valeur qu'ont les concepts de formes symboliques pour une connaissance scientifique des phénomènes de culture, c'est-à-dire des phénomènes de constitution de signification. La conclusion tirée de cette étude est que le système cassirerien des formes symboliques, couplé à une méthode d'interprétation appropriée que Cassirer développe en s'inspirant des théories de la mesure, consiste en une méthode d'*analyse* de la culture, mais ne parvient pas à expliciter adéquatement les relations qui font le mouvement historique de la culture. Suite à ce constat, quelques axes futurs de recherches pouvant permettre de compléter le système des formes symboliques de façon à combler cette lacune sont identifiés.

Mots clés : Ernst Cassirer, formes symboliques, épistémologie, sciences de la culture, sociologie de la culture, constitution des significations.

INTRODUCTION

L'œuvre d'Ernst Cassirer est partout reconnue comme étant parmi les plus riches, du point de vue de sa fécondité théorique certes, mais peut-être plus encore du point de vue de la variété des phénomènes de la culture humaine qui y sont analysés et interprétés. En effet, Cassirer a proposé des analyses pénétrantes de domaines aussi divers que l'histoire de la mythologie et des religions, le langage, les arts plastiques et lyriques, les techniques, les sciences historiques, mathématiques, physiques et biologiques ainsi que la philosophie. De plus, dans le contexte des trois tomes de sa *Philosophie des formes symboliques*, Cassirer propose en quelque sorte une intégration de ses perspectives sur l'ensemble de ces sujets, alors qu'il formule un système qui vise à théoriser la totalité de la culture humaine. Cette œuvre est donc tout à fait fondamentale pour les sciences de la culture, en ce qu'elle est à la fois l'une des plus imposantes en termes de références empiriques et historiographiques des phénomènes de culture mobilisées et l'une des tentatives les plus systématiques de théorisation de la culture et de son histoire. D'ailleurs, nombreux sont les commentateurs qui ont analysé l'apport fondamental de la pensée cassirerienne pour la connaissance de chacun des domaines de la culture sur lesquels il s'est penché¹. Et tout aussi nombreux sont les commentateurs de Cassirer qui ont proposé des interprétations de son système des formes symboliques en tant que système philosophique et théorique général². Cependant, peu nombreux sont les

¹ Nous pouvons entre autre penser à Susanne Langer et Erwin Panofsky pour le domaine des arts, à Olivier Feron pour la mythologie, à Nathalie Janz pour le langage. (Susanne Langer, 1957, *Philosophy in a New Key : a Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, Cambridge, Harvard University Press, 313 p.; Erwin Panofsky, 1975, *La perspective comme forme symbolique et autres essais*, Paris, Minuit, 273 p.; Olivier Feron, 1997, *Finitude et sensibilité dans la philosophie d'Ernst Cassirer*, Paris, Kimé, 302 p.; Nathalie Janz, 2001, *Globus symbolicus Ernst Cassirer : un épistémologue de la troisième voie?*, Paris, Kimé, 422 p.)

² Nous pouvons penser entre autres à Steve Lofts qui interprète le système cassirerien dans le sillage de l'épistémologie structuraliste, à Frédéric Vandenberghe qui propose une interprétation similaire en évaluant le culturalisme de Cassirer, à Khadija Ksouri Ben Hassine qui interprète son système comme une anthropologie, à Thora Bayer qui interprète la métaphysique cassirerienne et finalement à John Michael Krois qui interprète l'œuvre de Cassirer comme théorie historique. (Steve Lofts, 1997, *Ernst Cassirer la vie de l'esprit : essai sur l'unité systématique de la philosophie des formes symboliques et de la culture*, Paris, Leuven Peeters, 179 p.; Frédéric Vandenberghe, 2001, « From Structuralism to Culturalism », *European Journal of Social Theory*, vol. 4, no. 4, pp. 479-497.; Khadija Ksouri Ben Hassine, 2007, *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst*

commentateurs de Cassirer qui ont su établir les liens entre les travaux à caractère historique et analytique de Cassirer et ses travaux à caractère plus spécifiquement systématique et théorique. Et en particulier, peu de commentateurs ont su établir les liens intimes existant entre les travaux de Cassirer comme historien et épistémologue des sciences mathématiques de la nature et les travaux de Cassirer comme théoricien de la culture.

Plus précisément, nous pouvons dire que les analyses des liens entre les travaux historiques et systématiques de Cassirer abordent surtout la manière dont il a pu positionner sa propre *Philosophie des formes symboliques* dans le champ de la connaissance philosophique, par le biais de ses travaux ayant porté sur l'histoire de la philosophie. En effet, on ne compte plus les interprétations qui attestent des influences qu'ont eues les philosophies kantienne, hégélienne, leibnizienne, humaniste ou romantique sur la *Philosophie des formes symboliques*³. Cependant, le travail intellectuel que Cassirer a réalisé en étudiant le principe de connaissance et les méthodes scientifiques, surtout dans ses ouvrages de jeunesse comme *Substance et fonction*, est à toutes fins pratiques ignoré en tant que fondation logique et épistémologique du système des formes symboliques lui-même. On a jusqu'à présent parlé du travail d'interprétation qu'a fait Cassirer des sciences mathématiques de la nature comme de sa première incursion analytique dans le monde de la culture et des symboles, à partir de laquelle il aurait simplement élargi sa vision pour y faire entrer la totalité du monde culturel et symbolique⁴. On a également interprété de nombreuses fois la critique épistémologique qu'a faite Cassirer des sciences mathématiques de la nature et de ses implications pour ces sciences mêmes, mais on a peu de fois tenté de saisir l'influence qu'a eue cette critique

Cassirer, Paris, L'Harmattan, 300 p.; Thora Bayer, 2004, *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms: a Philosophical Commentary*, New Haven & London, Yale University Press, 210 p.; John Micheal Krois, 1987, *Cassirer: Symbolic Forms and History*, New Haven & London, Yale University Press, 262 p.)

³ Au sujet des nombreuses interprétations de la *Philosophie des formes symboliques* qui visent à en identifier les héritages principaux, nous pouvons mentionner les efforts de Donald Phillip Verene pour la description de l'hégélianisme cassirerien, ceux de Ben Hassine pour retracer l'héritage kantien, ainsi que ceux de David Bidney pour la documentation des influences romantiques, notamment d'Herder et de Goethe, au sein de l'œuvre de Cassirer. (Donald Phillip Verene, 1969, « Kant, Hegel and Cassirer: the Origins of the Philosophy of Symbolic Forms », *Journal of the History of Ideas*, vol. 30, no 1, pp. 33-46.; Khadija Ksouri Ben Hassine, *Question de l'homme*, op. cit., 300 p.; David Bidney, 1973, « The Philosophical Anthropology of Ernst Cassirer and Its significance in Relation to History of Anthropological Thought », dans *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Paul Arthur Schlipp (dir.), LaSalle (Il.), Open Court Publishing Company, pp. 465-545.)

⁴ Nous pouvons situer dans cette ligne de pensée les interprétations de Cassirer comme néo-kantien et notamment le commentaire de Robert Nadeau (Robert Nadeau, 1990, *Cassirer et le programme d'une épistémologie comparée : trois critiques*, Montréal, Édition de l'Université du Québec à Montréal, 28 p.).

épistémologique pour la constitution *logique* du système des formes symboliques lui-même, c'est-à-dire afin de voir dans quelle mesure Cassirer situe son système des formes symboliques dans le champ de la connaissance scientifique, soit dans le registre de la fondation d'une *science* de la culture⁵.

En fait, à notre connaissance, seulement deux commentateurs, soit Kurt Lewin et plus récemment Olivier Feron, reconnaissent le rôle fondateur des études cassireriennes des sciences mathématiques de la nature et de leur histoire pour la constitution logique des concepts que Cassirer développe lui-même pour l'étude de la culture. Cependant, ces deux commentateurs ne reconnaissent à notre avis ce rôle fondateur que partiellement et n'en tirent par conséquent pas toutes les conclusions nécessaires. Nous pouvons d'abord noter que Feron qualifie toutes les analyses cassireriennes du problème de la connaissance dans les sciences de « *propédeutique* » pour son propre travail de reformulation du projet de la philosophie, c'est-à-dire, pour son travail de reformulation de l'objet et des méthodes de la philosophie⁶. À ce sujet, nous sommes tout à fait en accord avec Feron. En effet, l'étude des sciences de la nature et des mathématiques qu'a faite Cassirer, de par les questions qu'elle l'a conduit à soulever pour la philosophie elle-même, nous semble lui avoir permis de tisser une place distincte à la philosophie et à la théorie de la connaissance *dans* le corpus scientifique – et donc de définir l'objet de la philosophie *par rapport* à ces sciences et à leurs objets propres, non en opposition, derrière elles ou en amont de celles-ci. Cassirer le mentionne d'ailleurs explicitement : « la philosophie, pour atteindre ce but [celui de définir son propre objet et son propre rôle], n'a plus à rivaliser avec les sciences particulières sur leur propre terrain⁷. » Ici, il s'agit pour la philosophie de *s'articuler* proprement au champ scientifique sans s'y opposer, en rapprochant et en distinguant ses objets et ses méthodes de ceux des autres sciences⁸. Nous

⁵ Au sujet de l'apport cassirerien pour l'épistémologie des sciences mathématiques et naturelles, voir entre autres Felix Kaufmann, 1973, « Cassirer's Theory of Scientific Knowledge », dans *The Philosophy of Ernst Cassirer*, *op. cit.*, pp. 183-214.; Dimitry Gwronsky, 1973, « Cassirer's contribution to the Epistemology of Physics », *op. cit.*, pp. 215-238.; et Harlod R. Smart, 1973, « Cassirer's Theory of Mathematical Concepts », *op. cit.*, pp. 239-268.

⁶ Olivier Feron, *Finitude et sensibilité*, *op. cit.*, pp. 50- 55.

⁷ Ernst Cassirer, 1991, *Logique des sciences de la culture : cinq études*, trad. J. Carro avec la collaboration de J. Gaubert, Paris, Cerf, p. 96.

⁸ Et cela, afin de se définir à partir d'un nouveau point de vue, qui est autre que celui que la philosophie a sur elle-même et qui prend forme à travers les débats et les confrontations entre les différents systèmes et théories philosophiques. Pour Cassirer, en s'attardant seulement à ce dernier point de vue, « nous aurions certes, un aperçu de la controverse qui oppose les écoles, mais il ne nous renseignerait en rien sur les forces spécifiques qui agissent

pouvons dire cependant que si Feron reconnaît explicitement que, loin de ne consister uniquement qu'en de simples données d'analyses historiques ou empiriques, il ne le fait que dans la mesure où ce constat lui permet de consacrer la fonction médiatrice de la sensibilité au sein de l'unité systématique des formes symboliques de Cassirer.

Par ailleurs, nous pouvons aussi noter que Kurt Lewin reconnaît également le rôle fondateur qu'ont eu les études cassireriennes des sciences pour le développement de son épistémologie en identifiant que dans le contexte de ces analyses, Cassirer procède à un travail de *comparaison* des diverses sciences, qui vise à définir de la manière la plus générale et systématique ce qui constitue la démarche et la méthode proprement scientifique :

His treatment of mathematics, physics, and of chemistry, of historical and systematic disciplines is essentially of a comparative nature. Cassirer shows an unusual ability to blend the analysis of general characteristics of scientific methodology with the analysis of a specific branch of science. It is this ability to reveal the general rule in an example, without destroying the specific characteristics of a particular discipline at a given stage of development, which makes the comparative treatment of some branches of mathematics and of the natural sciences so illuminating for research in the social sciences. This comparative approach opens the way to a perception of similarities between different sciences and between apparently unrelated questions within the same science⁹.

Sur ce point, nous sommes en accord avec lui. En effet selon Cassirer, afin de poser adéquatement le problème de la connaissance, et par là de définir le principe de la connaissance scientifique, il faut remonter aux sources de ce qui fait le mouvement de la connaissance, ou plutôt des connaissances, à travers chacune de ses expressions, ce qui se réalise de deux façons; soit en portant d'une part attention aux développements de la connaissance dans chacun de ses domaines, et en portant d'autre part attention aux développements sur la question de la *possibilité* et des fondements de la connaissance ayant eu lieu dans chacun de ces domaines particuliers¹⁰. C'est donc ainsi qu'il faut aborder les

au sein du problème de la connaissance. » (Ernst Cassirer, 1995, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes 4. De la mort de Hegel aux temps présents*, trad. : J. Caro, J. Gaubert, P. Osmo, I. Thomas-Fogiel, Paris, Cerf, p. 26.)

⁹ Kurt Lewin, 1973, « Cassirer's Philosophy of science and the social sciences », *op. cit.*, p. 276.

¹⁰ Cassirer constate d'ailleurs qu'il y a eu, au cours du siècle ayant précédé ses propres travaux, l'émergence d'une attention particulière pour le « problème de la connaissance » au sein de chacune des disciplines scientifiques particulières. Pourtant, dit-il, « il n'est nullement certain qu'à cette forte diffusion du problème corresponde un

intentions de Cassirer alors qu'il porte une attention méticuleuse et soutenue aux résultats les plus contemporains de la science ainsi qu'à son histoire : cette attention doit être vue d'abord comme définition et reconnaissance du principe général de la connaissance scientifique. C'est ce que reconnaît Lewin explicitement. Cependant, il ne mobilise ce constat sur la fécondité de l'approche cassirerienne pour la définition des principes généraux de la connaissance que pour montrer comment nous pouvons nous-mêmes nous servir de cette méthode comparative pour réfléchir sur les principes épistémologiques et méthodologiques des sciences sociales ainsi que sur leurs lacunes. Or, selon nous, il faut aussi voir que c'est à partir de cette définition générale de la connaissance scientifique, réalisée dans le contexte de ses analyses des sciences, que Cassirer définira ses propres objets et surtout les méthodes de conceptualisation et d'interprétation qui leur conviennent, en les situant dans ce champ de la connaissance scientifique, en les faisant répondre intégralement de ces principes généraux de la connaissance – ce que ni Lewin ni Feron n'explicitent complètement. Ce sera pourtant notre hypothèse et nous chercherons tout au long de ce travail à en montrer à la fois la validité et la fécondité pour une nouvelle interprétation du système des formes symboliques.

L'objectif principal de notre étude sera donc de réaliser cette compréhension générale de la perspective cassirerienne des conditions de la connaissance scientifique et d'interpréter ensuite son propre système des formes symboliques comme participant intégralement de ce

approfondissement équivalent de la philosophie. » En effet, cette attention « particularisante » et autonome au problème de la connaissance dans chaque science ne s'est pas appliquée sans engendrer des problèmes au moins aussi importants pour la fécondité du questionnement sur la connaissance que ne l'a été l'éternelle et stérile « opposition des écoles » en philosophie. Cassirer résume les problèmes qui s'en sont suivis ainsi : « Certes ce désir de démembrement et d'autonomie a produit des résultats extrêmement importants et appréciables. Mais il a aussi conduit à ce que des recherches fassent office de théorie de la connaissance, alors même qu'elles n'avaient avec celle-ci qu'un simple rapport d'homonymie. La querelle sur le psychologisme, si violente à une certaine époque, est l'un des symptômes les plus remarquables et les plus significatifs de l'incapacité des différentes orientations de la recherche à s'entendre sur la tâche de la théorie de la connaissance, ou plus simplement à s'entendre sur son concept. Les sciences particulières ne reçurent plus ce problème des mains de la philosophie, mais chacune d'elle s'employa à le formuler pour elle-même et à lui donner une forme qui correspondît à ses intérêts et à ses tâches propres et spécifiques. Si l'on considère les différentes écoles de la théorie de la connaissance qui se sont affrontées au cours de dernières décennies, il est possible de montrer l'origine de chacune d'elle [*sic*] dans telle ou telle discipline spécifique. Nous trouvons ici un formalisme logique, là un psychologisme; nous trouvons un mathématisme, un physicalisme, un biologisme, un historicisme. » (Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes* 4, *op. cit.*, p. 19.) Pour lui, faut donc à tout prix éviter de confondre l'étude de la connaissance en ce qu'elle a d'universel avec l'étude de la connaissance qui se déploie dans une seule direction. Et il semble que la meilleure façon d'éviter de confondre ainsi l'universel avec le particulier, et de risquer de s'y perdre, est d'effectuer avec la conscience la plus aiguë de l'objectif de ce travail, le double effort de rapprochement et de distinction de l'objet et des méthodes de la théorie générale de la connaissance et de ceux des sciences particulières.

principe de connaissance, de montrer en quoi son système des formes symboliques, sa logique et sa fonction, sont conformes à ces conditions fondamentales de la science. Nous croyons qu'une telle interprétation consistera en une contribution originale au moins sur deux plans. D'abord, comme nous l'avons suggéré ci-haut, elle palliera à un vide actuel dans les études cassireriennes, qui concerne la reconnaissance de la valeur constitutive des analyses qu'a faites Cassirer des sciences de la nature, et particulièrement des sciences mathématiques de la nature, pour l'épistémologie propre au système de formes symboliques. Ensuite, en situant le système des formes symboliques dans le champ des *sciences* de la culture, cette interprétation nous permettra d'attester de la valeur analytique et théorique de ce système pour le travail scientifique de représentation et de connaissance de la culture, en d'autres mots ceci nous permettra véritablement d'insérer cette œuvre dans le corpus des cadres conceptuels propres aux sciences de la culture ainsi que de mesurer véritablement la valeur de cette œuvre, dans cette perspective.

Pour y arriver, nous procéderons en quatre grandes étapes. Au premier chapitre, nous montrerons comment, à travers ses études des différentes sciences, Cassirer définit un nouvel objet pour la philosophie, soit l'étude de l'ensemble des modes d'attribution de signification aux phénomènes, et nous montrerons également comment il considère cet objet sur un axe ontologique. Nous montrerons plus spécifiquement que Cassirer propose finalement de faire de la philosophie, et plus particulièrement de la théorie de la connaissance, une *science de la culture*. Cette définition liminaire et générale de l'objet de la *Philosophie des formes symboliques* nous conduira ensuite à proposer une interprétation des méthodes de conceptualisation et d'analyse que Cassirer préconise pour réaliser la connaissance de cet objet. Pour ce faire, nous commencerons par proposer, au chapitre 2, une interprétation de la perspective cassirerienne à propos des conditions de validité et de vérité des concepts en sciences en nous basant sur ses analyses des concepts numériques. Nous montrerons que la validité conceptuelle en sciences de la nature, pour lui, ne tient pas dans une éventuelle qualité de « copie » de la réalité de ces concepts, mais tient plutôt entièrement dans l'unité synthétique des systèmes conceptuels, qu'ils acquièrent au travers un processus historique et dialectique de détermination des catégories *a priori* propres à la perception des *choses* de la nature. Nous montrerons ensuite, toujours au chapitre 2, que, pour Cassirer, la représentation

scientifique valide des phénomènes à partir de ces concepts synthétiques tient à la qualité du travail de mesure, ou plus généralement d'interprétation, qui doit être fait pour faire entrer les phénomènes observés dans ces concepts. Ces considérations générales sur les principes épistémologiques et méthodologiques fondamentaux de la connaissance scientifique que nous aurons tirés des analyses cassireriennes de la science mathématique de la nature nous permettront ensuite de montrer, au chapitre 3, en quoi nous pouvons voir que le projet de la *Philosophie des formes symboliques*, tel qu'il est formulé par Cassirer, se présente comme devant répondre intégralement de ces principes généraux. Plus précisément, nous montrerons que, pour Cassirer, la fonction fondamentale du système des formes symboliques est de constituer un système de concepts dotés d'une unité synthétique devant permettre la représentation scientifique de l'ensemble des phénomènes d'attribution de signification. De plus, nous verrons que, comme pour les systèmes conceptuels mathématiques propres à la représentation de la nature, la constitution du système conceptuel synthétique propre à l'étude des phénomènes d'attribution de signification devra lui aussi passer par un processus historique de détermination de *ses* catégories *a priori*, c'est-à-dire, non pas des catégories *a priori* propres à la perception des choses de la nature, des *objets*, comme en sciences mathématiques, mais bien des catégories propres à la perception des phénomènes d'expression, des *sujets*. Nous aurons ainsi acquis une bonne compréhension des fondements logiques, épistémologiques et méthodologiques sur lesquels est fondé le système des formes symboliques, et nous nous appuierons sur cette compréhension pour proposer, au chapitre 4, notre propre interprétation de la systématique des formes symboliques et de sa fonction pour la représentation scientifique de la culture. De plus, en ayant analysé de manière détaillée la perspective cassirerienne sur la logique et la représentation mathématique au chapitre 2, de même que la logique plus spécifique aux sciences de la culture au chapitre 3, nous aurons également acquis une compréhension approfondie de l'une des formes symboliques que Cassirer théorise, soit la forme de la science. Cette étude des sciences nous servira donc également d'exemple sur lequel nous reporter pour présenter et justifier notre interprétation du système des formes symboliques au chapitre 4. Plus précisément, dans le cadre de cette interprétation, nous montrerons en quoi la systématique des formes symboliques consiste en un système conceptuel et une méthode d'interprétation qui fondent la possibilité d'une *analytique* de la culture, mais qui ne permettent pas, dans leur état actuel, de théoriser ni de

représenter la structure interne de l'expérience culturelle ni son *mouvement* historique. Ainsi, nous concluons cet ouvrage en attestant de la valeur analytique de ce système et de son importance pour tout travail de connaissance de la culture, de même qu'en proposant deux voies principales de recherche qui permettraient de faire de ce système conceptuel, non seulement un principe d'analyse de la culture, mais également une théorie de la structure et de l'historicité de l'expérience culturelle. Ces deux voies de recherche proposées sont, d'une part, l'intégration des théories de la régulation et de la reproduction culturelle au système des formes symboliques et, d'autre part, l'intégration des apports des théories de la discursivité à ce même système.

Ces quelques remarques introductives faites, nous pouvons à présent débiter notre étude de système théorique de la *Philosophie des formes symboliques* en abordant d'abord, comme nous l'avons annoncé, la façon dont Cassirer définit son objet par le biais d'une reformulation de l'objet général de la philosophie, qu'il opère en situant celui-ci dans le champs de la connaissance scientifique.

CHAPITRE I

LA TRANSFORMATION DE L'OBJET DE LA PHILOSOPHIE ET LA PHILOSOPHIE COMME SCIENCE DE LA CULTURE

Afin d'introduire ce que nous dirons en détail dans ce chapitre, nous pouvons d'abord mentionner que ce sont de ses études sur les mathématiques et les sciences naturelles que Cassirer tire avec de plus en plus d'étayement deux grandes conclusions cruciales pour la reformulation de l'objet de la philosophie et du positionnement de cet objet sur un axe ontologique. Premièrement, Cassirer se rend compte, en étudiant les sciences naturelles et leurs développements par la médiation d'une représentation mathématique des phénomènes de la nature, que l'objectivation, la construction des objets de l'expérience, n'est rien d'autre qu'un processus de ce que nous appellerons une attribution de significations à ces phénomènes¹¹. Ici, l'attribution de significations aux phénomènes en mouvance permanente leur confère une certaine stabilité dans l'expérience, ce qui, pour Cassirer, constitue la définition la plus fondamentale de la notion d'objectivation et de l'acte même de connaissance. Deuxièmement, Cassirer se rend compte que ce processus d'objectivation est in-fini, c'est à dire toujours en développement. La puissance créatrice de l'esprit est dotée de cette capacité

¹¹ « Aussi la théorie de la représentation menace-t-elle de succomber à chaque instant à la tentation sceptique; car quelle certitude avons-nous que le symbole de l'être dont nous croyons pouvoir disposer parmi nos représentations nous en restitue la structure sans falsification et ne la dénature pas précisément dans ce qu'elle a de plus essentiel. La signification nouvelle attribuée par la critique à la représentation lève ce scrupule. [...] Comprendre la représentation comme l'expression d'une règle totalisante liant le particulier, donné *hic et nunc*, à l'ensemble et les conjuguant dans une synthèse intellectuelle, c'est refuser d'y voir une détermination après coup et en faire au contraire une condition constitutive de l'expérience. Sans cette représentation, même apparente, il n'y aurait plus de contenu « présent », immédiatement offert, car celui-ci n'existe pour la connaissance que dans la mesure où il est lié à un système de relations sans lequel il serait dépourvu de toute détermination, spatiale, temporelle et conceptuelle. [...] Le contenu de l'expérience prend pour nous une valeur « objective » sitôt admise l'idée que chacun des éléments a un rapport étroit avec l'ensemble. Voudrait-on qualifier d'illusion cet ensemble que cela resterait un pur jeu de mots : car la distinction, ici présupposée, entre réalité et apparence n'est elle-même possible que dans le système de l'expérience et sous les conditions qu'il impose. » (Ernst Cassirer, 1977, *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, trad. P. Caussat, Paris, Minuit, pp. 321-322.)

d'attribuer toujours de nouvelles significations aux phénomènes¹². Dans ce processus, elle approfondit donc toujours l'objectivation des phénomènes mais, dans le même mouvement, elle étend toujours aussi en quelque sorte le domaine de ce qui est objectivable, rejetant toujours par là l'atteinte de l'objectivité absolue un peu plus loin. Ces deux constats sont au fondement du remaniement que Cassirer imposera à l'objet de la philosophie, en s'appuyant sur les propositions de Kant et en les déployant encore davantage. De l'étude de l'être absolu, ou de l'objet absolu, qui apparaît ici comme étant une tâche infinie et incommensurable, Cassirer assignera désormais à la philosophie l'étude de la multiplicité des modes d'objectivation ou de connaissance, puisqu'elle apparaît comme étant la seule tâche réalisable qui puisse néanmoins permettre à la philosophie de continuer d'embrasser l'universalité de la connaissance¹³. Ainsi, la théorie de la connaissance et plus généralement de la culture ou de la compréhension deviendra pour Cassirer le point central de la philosophie – celle-ci devra pouvoir réaliser une représentation vraie des modes d'objectivation, d'attribution de signification aux phénomènes, c'est-à-dire réaliser une représentation *scientifique* des modes d'expression de l'esprit. Dans ce qui suivra, nous retracerons comment Cassirer tire ces conclusions, en grande partie de ses études des sciences naturelles, ce qui nous permettra de définir plus en profondeur la notion d'attribution de signification et comment elle entre dans la reformulation de l'objet de la philosophie.

¹² «Arts plastiques, peinture, architecture, paraissent avoir un commun objet. Il semble qu'en eux accède à la description la pure intuition embrassant le tout de l'espace. Et cependant, pour l'art pictural, plastique ou architectonique, l'espace n'est pas le même; en chacun d'entre eux s'exprime un mode spécifique de la saisie, de la « vision » de l'espace. [...] À la place d'une « chose en soi », d'un objet « au-delà », « derrière » le monde des phénomènes, elle cherche la multiplicité, la plénitude des phénomènes eux-mêmes. Ce n'est que parce que l'esprit humain possède en lui-même le pouvoir de se différencier que cette plénitude est saisissable. Pour chaque nouveau problème qu'il rencontre, il construit une forme d'appréhension nouvelle. » (Ernst Cassirer, 2007, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., pp. 95-96).

¹³ « Désormais la tâche de la philosophie ne consiste plus à saisir un Être général, à la place d'un être particulier qui n'est accessible qu'à chacune des sciences [...]. Mais au lieu de quêter au-delà de ce dernier domaine un objet qui lui soit propre et qui échappe aux conditions de l'entendement, c'est bien plutôt dans la totalité systématique de ces conditions mêmes que la raison cherche l'inconditionné. Ce n'est qu'à ce prix que le problème de l'objectivité apparaîtra dans toute son étendue et, ainsi conçu, il embrasse non seulement le cosmos de la nature mais aussi celui de la culture. » (*Ibid.*, pp. 96-97.)

1.1 La connaissance et l'objectivation comme procès d'attribution de signification aux phénomènes

Notre première tâche est donc de considérer avec plus de détails comment et dans quelles conditions Cassirer met en équivalence la notion d'acte d'objectivation et celle d'acte d'attribution de signification aux phénomènes et, cela, afin de bien clarifier ce qu'« attribution de signification » peut ici vouloir dire¹⁴. Cassirer observe que le projet de connaissance des sciences de la nature consiste à « approfondir » la « perception des choses » de la nature en progressant dans l'objectivation de ces phénomènes. Or, il observe également que ce projet ne se réalise finalement – et ne peut se réaliser – que par l'attribution de nouvelles significations au monde des choses qui proviennent de systèmes de référence nouveaux et étrangers à celui de la perception sensible. On peut utiliser l'exemple simple suivant pour illustrer la chose. Il est possible qu'en se baladant dans la rue nous nous trouvions soudainement face à un imposant rassemblement de personnes. Dans le système de la perception empirique et immédiate, on acquerra une connaissance de ce rassemblement qui se fera plus ou moins en relation à nous-mêmes ou encore au autres éléments du mobilier urbain. Nous pourrions constater, par exemple, que ce rassemblement est beaucoup plus gros que nous-même ou encore, qu'il couvre la rue entière. Or, il est possible que nous souhaitions en avoir une notion plus précise en faisant intervenir la science mathématique et que nous comptions 127 625 personnes présentes à ce rassemblement. Nous savons alors qu'il y a ce nombre exact de personnes dans ce groupe et nous sentons que nous en possédons par là une connaissance plus « précise ». Or, Cassirer nous montre au travers ses études sur la mesure que, ce que nous effectuons à ce moment, c'est soustraire le phénomène observé à la référence de la grosseur de notre propre corps ou de la rue, au système de la perception sensible donc, pour le soumettre plutôt à la référence de l'ensemble des nombres entier. On donne alors à ce phénomène une signification ou une valeur nouvelle, la valeur 127 625, qui n'a quant à elle de sens véritable qu'en relation avec cet ensemble ordonné qu'est le système des nombres entiers. Ainsi, nous pouvons prétendre avoir acquis par là une connaissance plus précise de notre objet qui demeure toujours ce même rassemblement. Toutefois, ce que nous

¹⁴ Pour cela nous ferons dans ce qui suit une introduction générale au traitement que fait Cassirer de la question de la signification et de la représentation de même qu'à sa perspective sur les liens entre connaissance, être, réalité, et signification. Ce sont là cependant des thèmes qui reviendront tout au long de cet ouvrage et qui seront appelé à être constamment clarifiés, nuancés et précisés.

aurons effectué par là, c'est n'est pas de connaître plus profondément la *substance* de ce phénomène en s'approchant d'une quelconque façon de son être propre, de son être sensible. En effet, comme nous dit Cassirer, ce faisant

nous construisons un schéma qui nous sert à transcrire les données de l'expérience et nous obtenons ainsi une image de la réalité physique; mais cette image demeure toujours une esquisse de l'être, elle n'en est jamais une copie, et elle conserve en permanence la capacité de se transformer, tout en étant structurée dans ses grandes lignes¹⁵.

Ce que nous avons fait c'est bien plutôt lui *ajouter* une signification et par là, un léger surplus d'être, qui dépend entièrement des autres phénomènes avec lesquels nous le mettons en relation et de comment nous le faisons.

Ainsi pour Cassirer, l'objectivation, et en particulier l'objectivation scientifique, est bien un processus, non de perception plus profonde de la nature intrinsèque d'un phénomène, mais bien d'attribution de significations nouvelles à ce phénomène par le moyen de sa mise en relation sérielle avec d'autres phénomènes, par la stabilisation de sa position par rapport à ces autres phénomènes. Comme le passage suivant l'indique, c'est seulement ce positionnement relatif du phénomène perçu qui lui permet d'être vu en tant qu'objet :

Le flux uniforme et monotone des phénomènes est désormais remplacé par leur délimitation et leur opposition mutuelles : la page étale donnée au début présente maintenant une profondeur de champ, avec un premier plan et un arrière-plan. C'est la distribution en différents domaines partiels, disjoints l'un de l'autre par leur signification dans le système, et non plus la « projection » du dedans au dehors, qui se révèle ainsi, cette fois encore, comme l'origine proprement dite du concept d'objet. Chaque aspect singulier reçoit un index marquant la position qu'il occupe dans l'ensemble et signalant en creux sa valeur d'objectivation potentielle¹⁶.

Les processus d'attribution de signification aux phénomènes sont en fait complexes, nuancés et multiples et nous y reviendrons en détail tout au long de cet ouvrage, de même que sur la notion de mise en relation sérielle des phénomènes dans le cadre de cette attribution de signification.

¹⁵ Ernst Cassirer, *Substance et Fonction*, op. cit., p. 217.

¹⁶ *Ibid.*, p. 329.

Pour l'instant, ce qui doit être retenu de cette présentation brève du phénomène d'attribution de signification est la double idée qu'une signification donnée, quelle qu'elle soit, ne peut en aucun cas prétendre à résumer l'être ou la substance de ce phénomène, comme en témoigne le titre de « valeur d'objectivation *potentielle* » que lui donne Cassirer ci-haut, mais qu'elle est néanmoins *absolument nécessaire* pour donner à ce phénomène une effectivité dans l'expérience, ou pour le dire plus justement, pour permettre à la conscience d'apprécier, de mesurer et de prendre acte de l'effectivité de ce phénomène. Ainsi, toute présentation d'un phénomène à la conscience est, au sens strict, signification. Et ceci est vrai dans l'ensemble des modes de formation de l'expérience, comme l'indique d'ailleurs Cassirer dans le passage suivant :

[...] le concept d'« objectivité » [subit] un déplacement et un retournement qui interdisent désormais de l'assimiler en quelque sens que ce soit au concept de chose du « réalisme naïf » ou même seulement de le comparer à lui par voie d'analogie. Car la question centrale ne s'y rapporte pas tant l'objectivité de l'existence qu'à celle de la signification. [...] La même loi vaut pour tout processus universel de création grâce auquel, sortant de l'unité « immédiate » de la vie, le monde de l'esprit se dégage en tant que monde des médiations. Une métaphysique qui ne retient pas d'autre moment de ces médiations nécessaires que celui de la séparation, de la chute et de l'exil loin de la réalité vraie, reste prisonnière de cette illusion dans laquelle Kant a reconnu l'une des « sophistications de la raison humaine » et qu'il a caractérisée au moyen d'une comparaison célèbre¹⁷.

1.2 La signification et son rapport à l'« être »

Cette idée de la nécessité de la signification pour l'objectivation en tête, nous pouvons dire au sujet de ces diverses significations également, qu'il est aisé de constater, à partir de ce que nous avons dit jusqu'à présent, qu'attribuer à un phénomène une « valeur d'objectivation potentielle », une signification particulière donc, c'est toujours en quelque sorte « renoncer » temporairement à appréhender certaines de ses dimensions, c'est-à-dire à un certains nombre de relations que ce phénomène peut entretenir avec d'autres phénomènes. C'est ce que l'on voit par exemple quand nous considérons que pour établir la signification numérique du rassemblement, il faut « renoncer » temporairement à la situation de ce rassemblement dans la rue ou par rapport à son propre corps, pour ne l'établir que par rapport à l'ensemble des

¹⁷ Ernst Cassirer, 1972, *La philosophie des formes symboliques 3. la phénoménologie de la connaissance*, trad., C. Fronty, Paris, Minuit, pp. 52-54.

nombres entiers¹⁸. Cependant, ces nouvelles significations partielles attribuées à un phénomène, par exemple l'analyse du rassemblement dans le domaine numérique, une fois complétées, n'impliquent en rien que la signification du phénomène dans le domaine de la perception sensible, ou dans tout autre domaine, soit annulée ou invalidée d'une manière absolue. Elle conserve au contraire sa propre effectivité dans son propre domaine de référence. Et le phénomène, quant à lui, s'impose de plus à en plus à la totalité de l'expérience à mesure que d'autres analyses le mettent en contact par des chemins toujours différents avec les autres contenus de l'expérience et que l'esprit peut passer de l'une à l'autre de ces significations pour tenter de faire le tour des manifestations de ces phénomènes, de leur structure en sautant, pour exprimer la chose d'une manière avec cette image du parcours, d'un point de vue à l'autre, ou encore en les intégrant et en les synthétisant¹⁹.

De plus, Cassirer, lorsqu'il traite de la question de l'expérience et de sa création pour la conscience grâce à la signification, nous met en garde contre l'idée suivante qui tendait à être fort répandue à l'époque de la parution de *Substance et fonction* :

Écartons l'idée qu'un contenu concret, quel qu'il soit, soit condamné à perdre sa particularité et sa vivante présence à partir du moment où, situé à côté d'autres contenus du même type et inséré dans différents enchaînements sériels, il reçoit l'emprise et la forme du « concept ». C'est bien plutôt le contraire : sa spécificité s'accuse et se renforce avec le progrès de cette mise en forme et avec le nombre des réseaux de relations où le particulier prend place. Chaque point de vue relationnel nouveau – et le concept n'est plus qu'un point de vue de cette sorte – découvre dans la particularité un nouvel aspect, en projette une nouvelle propriété spécifique²⁰.

Ainsi, ces significations, nouvelles et différentes, qui proviennent des différentes modalités par lesquelles nous pouvons mettre un phénomène en relation avec d'autres, ne viennent pas toujours remplacer ou subsumer les significations déjà formulées, mais bien souvent simplement s'ajouter et compléter la panoplie des autres significations, déjà produites ou à venir, qui définissent toutes à la fois et de plus en plus ce phénomène en tant qu'objet effectif dans l'expérience. C'est seulement en remplissant ainsi le monde de sens que ce dernier existe pour la conscience. Ces significations, loin d'être de pâles copies du monde, sont plutôt

¹⁸ *Ibid.*, pp. 137-138.

¹⁹ Nous reviendrons plus en détail plus loin au chapitre 4 sur la conception cassirerienne de la composition des diverses significations dans la totalité de l'expérience.

²⁰ *Ibid.*, p. 259.

les liens vitaux et nécessaires qui nous unissent à lui et qui seules parviennent à lui donner couleurs et textures. Comme nous le verrons plus loin, c'est même pour Cassirer seulement la richesse que procurent les significations variées à l'expérience qui constituent la réalité et la plénitude de celle-ci.

D'ailleurs, nous pouvons reprendre notre exemple précédent du rassemblement, en y ajoutant encore quelques autres exemples de significations que nous pourrions trouver pour le décrire, et entrevoir ainsi que les possibilités de significations nouvelles pour ce phénomène, sont à toutes fins pratiques infinies. On pourrait par exemple mettre en son centre un thermomètre et trouver que le rassemblement a une température de 40°C si on le met en relation, par le biais de cet outil et du mouvement du mercure qui s'y produit, avec la loi de dilatation des liquides. Dans un tout autre ordre d'idée, nous pourrions également écouter ce qui s'y dit et trouver que ce groupe milite pour la libération d'un prisonnier politique et se trouver alors à l'avoir mis en relation avec une situation politique.²¹ On voit bien que cette énumération pourrait être longue si on devait la poursuivre jusqu'à l'exhaustivité et, même, que cette fin qui suppose de mettre côte à côte l'ensemble des significations et des valeurs que peut revêtir un phénomène de par sa relation avec l'ensemble des contenus de l'expérience à partir de l'ensemble des points de vue, pour ainsi, comme nous l'avons dit, tenter de faire le tour de son être, n'est qu'un projet qu'il ne sera jamais possible d'atteindre « qu'asymptotiquement », et cela, précisément parce que ce que la puissance créatrice de l'esprit est in-finie, se réinvente et se précise toujours en ajoutant toujours plus de significations à sa propre expérience.

1.3 La reformulation de l'objet de la philosophie : de la connaissance de l'« être » à la connaissance des processus d'attribution de signification

En somme, nous voyons bien que Cassirer pose un constat qui concerne la relation existant entre la « substance » des phénomènes, leur réalité propre, et leurs objectivations, leurs

²¹ Les exemples de ce type sont nombreux chez Cassirer, notamment dans son essai sur la *Théorie de la relativité* pour les mesures du temps et de l'espace et dans *Substance et fonction* pour les mesure de la température, de volume et de poids atomique. (Ernst Cassirer, 2000, *La théorie de la relativité d'Einstein. Éléments pour une théorie de la connaissance*, trad. J. Seidengart Paris, Cerf, pp. 31-65 et Ernst Cassirer, *Substance et Fonction*, op. cit., pp. 167-175.)

significations pour la conscience. Nous pouvons résumer ce constat en notant premièrement que, pour Cassirer, la substance des choses et des phénomènes n'est atteignable et ne peut se manifester que par la *médiation* des fonctions relationnelles et créatrices de l'esprit qui permettent à la conscience d'appréhender un phénomène seulement tel qu'il est en relation avec tel ou tel autre phénomène et d'ainsi pouvoir le « voir » grâce à cet effet de perspective qu'il institue entre les phénomènes.

Quand on désigne la langue, la mythe, l'art comme des « formes symboliques », cette expression semble déjà présupposer que tous ces domaines, en leur qualité de modes déterminés de formation spirituelle, renvoient à une couche primitive et ultime du réel qu'on n'aperçoit en eux que comme à travers l'élément d'un milieu étranger. Nous ne paraissions pas pouvoir saisir la réalité autrement que dans la particularité de ces formes; mais cela implique en même temps que cette réalité se déguise en elles tout autant qu'elle s'y manifeste. Les mêmes fonctions premières qui donnent au monde de l'esprit sa détermination, son cachet, son caractère, apparaissent par ailleurs comme autant de réfractions subies par l'être, en soi un et homogène, dès qu'un « sujet » l'appréhende et se l'approprie²².

La connaissance et plus généralement la constitution de l'expérience, sont alors vues comme *processus* d'objectivation, ou de manière équivalente, d'attribution de signification. La quête de l'universalité à travers la recherche de l'être ou de la substance absolus, tâche que la philosophie s'est assignée depuis ses tous débuts, apparaît devant ce premier constat, comme une tâche aussi vaine qu'insensée. De plus, la quête de l'universalité par la recherche de l'effectivité absolue de toute chose, c'est-à-dire de la recherche de la totalité des significations possibles que peut recevoir un phénomène apparaît aussi, comme nous l'avons vu, comme un point hors de portée.

Toutefois, ce constat quant à la relation médiatrice entre phénomène et objectivité, entre substance et signification, aussi déroutant qu'il a pu paraître pour la philosophie métaphysique, ne l'est, pour Cassirer, qu'en apparence. En tirant de ce constat les conclusions appropriées, il ne peut au contraire conduire la philosophie qu'à retrouver sa route. C'est pour lui Kant qui a le premier su tirer ces conclusions appropriées pour la philosophie en proposant à celle-ci de renoncer à saisir un « Être général, à la place d'un être particulier qui n'est accessible qu'à chacune des sciences, c'est-à-dire à fonder, à la place du

²² Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 3*, op. cit., p. 13.

savoir empirique une « *ontologia generalis* » en tant que connaissance du transcendant²³. » Selon Cassirer, Kant propose ainsi à la philosophie un nouveau projet, soit de faire l'étude de « la totalité systématique de ces conditions [des conditions de l'entendement] », et il propose par là de donner à la philosophie comme objet « l'unité de la fonction » d'objectivation ou, de façon similaire et pour emprunter la terminologie que nous avons déjà utilisée auparavant, l'universalité de la fonction d'attribution de signification aux phénomènes au sein de l'expérience²⁴. Pour Cassirer, avec Kant :

La connaissance, que ce soit en totalité ou en partie, n'empiète plus sur le monde de l'objet transcendant et ne peut davantage le faire entrer en elle. On ne décrit plus le savoir soit comme une partie de l'être soit comme sa copie, et pourtant, loin de renoncer d'autre part à sa relation à cet être, on la fonde dans une perspective nouvelle. Car c'est désormais la fonction du savoir qui construit et constitue l'objet, non comme absolu, mais comme conditionné précisément par cette fonction²⁵.

En d'autres termes, comme il est impossible de saisir la substance absolue de ce qui est tout autant que l'ensemble des significations particulières que l'esprit produit au contact de cette substance, ce qu'il faut saisir et connaître c'est la médiation entre ces deux moments, c'est-à-dire les *modes* d'attribution de signification de l'esprit, l'universalité de ces fonctions qui permettent aux significations particulières d'être formulées dans le cadre de la constitution de l'expérience.

Ce que Cassirer voudra faire en plus par rapport au projet kantien afin de spécifier davantage ce nouvel objet de la philosophie et de l'étendre, c'est de donner à *tous* les modes d'attribution de signification leur légitimité dans la construction de la totalité de l'expérience²⁶. Alors que Kant a eu tendance, selon Cassirer, à ne reconnaître la légitimité que de certaines formes de l'entendement – à savoir en particulier les formes du jugement scientifique –, Cassirer souhaite pouvoir connaître les différentes possibilités que possède et dont use l'esprit pour produire des significations dans l'ensemble des domaines de son

²³ Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 96.

²⁴ *Ibid.*, p. 96.

²⁵ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 3*, op. cit., p. 17.

²⁶ « Nous accédons ici à une « théorie de la culture », qui à terme, doit aboutir à une « philosophie des formes symboliques », même si cet aboutissement peut paraître comme « un point éloigné à l'infini » que nous ne pouvons approcher qu'asymptotiquement. » (Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 78, cité par Nathalie Janz, *Globus symbolicus*, op. cit., p. 100.)

expérience. Sous le regard et la plume de Cassirer le nouveau projet de la philosophie devient le suivant :

Elle [la philosophie] peut laisser une entière autonomie [aux sciences particulières], le soin de se donner leurs propres lois, qu'elle ne veut en rien limiter au contenir, mais qu'elle cherche en revanche à rassembler dans un système unifié pour les reconnaître sous cette forme. À la place d'une « chose en soi », d'un objet « au-delà », « derrière » le monde des phénomènes, elle cherche la multiplicité, la plénitude des phénomènes eux-mêmes. Ce n'est que parce que l'esprit humain possède en lui-même le pouvoir de se différencier que cette plénitude est saisissable. Pour chaque nouveau problème qu'il rencontre, il construit une forme d'appréhension nouvelle. Dans *cette* perspective, une « philosophie des formes symboliques » peut reprendre à son compte la prétention à l'unité et à l'universalité que la métaphysique, sous sa forme dogmatique, avait dû abandonner. Elle peut non seulement réunir en elle-même les différents modes et directions de connaissance du monde, mais va même jusqu'à reconnaître sa légitimité à chaque tentative de compréhension du monde à la portée de l'esprit humain et à l'appréhender dans sa spécificité. Ce n'est qu'à ce prix que le problème de l'objectivité apparaît dans toute son étendue et, ainsi conçu, il embrasse non seulement le cosmos de la nature mais aussi celui de la culture²⁷.

Ce passage, résume bien le nouvel objet proposé pour la philosophie et en quoi, malgré le changement de perspective, il ne renonce pas à la tâche que la philosophie s'était assignée historiquement.

De plus, nous pouvons y voir où se situe ce nouvel objet par rapport aux objets des autres sciences, c'est-à-dire à côté ou en complément et non en concurrence. En effet, alors que les sciences « particulières » s'efforcent de donner des significations vraies aux phénomènes de la nature dont elles s'occupent respectivement, la philosophie doit en quelque sorte s'efforcer de donner une signification scientifique et vraie aux phénomènes d'attribution de signification et de leurs différents modes. C'est ainsi qu'une science de la culture, ou plutôt un projet scientifique global de connaissance de la culture, se présentera comme moyen pour la philosophie de demeurer dans le domaine de l'universalité sans pour autant verser dans les apories que peuvent contenir ce concept, s'il est mal défini.

²⁷ Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 96

1.4 La théorie de la connaissance et de la culture comme projet de connaissance scientifique

Cependant, la question suivante apparaît alors immédiatement : si les sciences, comme toute autre manifestation de l'expression de l'esprit, n'accumulent en quelque sorte que significations sur significations à propos des phénomènes dont elles convoitent la connaissance, comme notre exposé précédent l'a indiqué, comment, alors, peut-on penser pouvoir connaître les processus d'attribution de la signification sans penser que tout ce que nous pourrions faire ne sera que de s'en approcher vainement et en quelque sorte arbitrairement? Cette question ne s'impose qu'en raison de l'apparence d'un relativisme de tout jugement sur les choses que nous avons introduit dans notre exposé précédent alors que nous avons insisté avant tout sur l'adéquation entre processus d'objectivation et attribution de signification et que nous avons manifesté l'égale légitimité des significations dans la constitution de l'expérience. Cet exposé était nécessaire, d'une part afin de faire comprendre pourquoi la philosophie, aux yeux de Cassirer, se voit dans l'obligation de poser les modalités d'attribution de signification comme objet à l'étude; et il était nécessaire, d'autre part, afin de bien faire ressortir que, pour Cassirer, en ce qui concerne l'expérience intuitive, c'est-à-dire l'expérience ordinaire et quotidienne, toutes les significations peuvent potentiellement avoir la même effectivité pour l'expérience²⁸. C'est-à-dire qu'elles pourront influencer également, par exemple, nos comportements ou notre pratique²⁹.

La tâche qui consistait à comprendre l'essence du repositionnement que propose Cassirer de la philosophie dans le champ de la connaissance scientifique accomplie, nous devons maintenant introduire une nuance fort importante à propos de ce que nous avons dit précédemment et qui nous permettra de répondre à la question que nous nous sommes posée relativement à la possibilité de connaissance de ces processus d'objectivation, c'est-à-dire relativement à la possibilité d'une connaissance *vraie* de ces processus. Alors que nous avons parlé jusqu'ici de manière toute générale d'une attribution de signification aux phénomènes dans le processus de leur objectivation, nous devons remplacer ce terme, ou plutôt en nuancer le sens en mentionnant que nous pouvons voir dans l'attribution de significations un

²⁸ Une définition plus détaillée et nuancée de la notion d'expérience intuitive est présentée plus loin au chapitre 4.

²⁹ Par exemple, dans le cas de notre rassemblement, sa signification dans la perception sensible, par rapport à la rue, et sa signification dans le domaine numérique avait toutes deux une effectivité dans l'expérience, sans s'annuler l'une l'autre.

phénomène composé de trois moments, qui peuvent être plus ou moins différenciés dans l'acte effectif d'attribution de signification, comme nous le verrons un peu plus loin, mais que l'on peut aisément distinguer d'un point de vue conceptuel. Ces trois moments sont d'abord la perception sensible d'un phénomène, ensuite le choix d'un système de référence, d'une « structure de signification » et, finalement, la détermination d'une signification particulière pour le phénomène à l'intérieur de ce système de référence choisi. C'est par exemple ce que nous avons fait dans notre exemple précédent quand nous avons choisi de rendre compte du rassemblement de façon quantitative et plus précisément numérique et que nous lui avons attribué à partir du système référentiel des nombres entiers la valeur 127 625. Était-ce une signification arbitraire? La réponse à cette question est non. Il s'agissait d'une signification valide et vraie du point de vue de la science mathématique et, cela, indépendamment du fait qu'elle ne permette pas d'appréhender la totalité substantielle du phénomène auquel elle s'applique. En effet, pour Cassirer l'attestation de la relativité de l'expérience intuitive ne doit néanmoins pas conduire à un relativisme sceptique au sein duquel :

Plus la connaissance de soi de la connaissance se renforce, mieux elle se perçoit elle-même à jour, pour accéder au clair savoir de sa forme, et plus cette forme qui lui est propre lui apparaît comme sa frontière nécessaire et à jamais infranchissable. L'objet absolu qu'elle croyait au début pouvoir accueillir et capter au sein de cette forme se retire de plus en plus dans un lointain inaccessible; la connaissance ne semble plus avoir désormais d'autre ressource et d'autre fin que de se contempler elle-même, dans toute la relativité de ses conditions, comme dans un miroir³⁰.

Au contraire, il faut pouvoir dépasser la relativité de ces conditions. Et, pour Cassirer comme pour Kant, cette relativité est dépassée, c'est-à-dire que nous pouvons dire que nous connaissons l'objet « quand nous avons produit une unité synthétique dans le divers de l'intuition³¹. » La question qui devra nous occuper à présent est donc celle qui concerne la fondation, la possibilité de la validité et la vérité dans la science. Nous devons nous demander quelles sont les conditions nécessaires à ce que soit présente dans les représentations scientifiques cette unité synthétique qui garantit leur validité, leur caractère

³⁰ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 3*, op. cit., pp. 16-17.

³¹ Immanuel Kant, 1965, *Critique de la raison pure*, trad.. A Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, p. 118, cité par Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 3*, op. cit., p. 318.

non arbitraire. Nous développerons en détail cette question au prochain chapitre et nous verrons que la réponse que Cassirer donne à cette question peut être trouvée de façon particulièrement évidente dans sa critique épistémologique des sciences mathématiques.

CHAPITRE II

VÉRITÉ, STRUCTURE ET UTILISATION DU CONCEPT DANS LES SCIENCES MATHÉMATIQUES DE LA NATURE

Afin d'introduire la manière dont nous effectuerons cette présentation de la perspective cassirerienne sur les conditions de validité des représentations scientifiques, nous pouvons dire que, pour Cassirer, la validité d'une représentation scientifique repose entièrement sur la qualité et la validité du système de référence que l'on établit et dont on se sert pour donner une signification particulière aux phénomènes, que c'est la cohérence de ce système qui confère son unité synthétique à la représentation qui en est tirée par interprétation. Dans notre exemple précédent, la validité de la valeur 127 625 repose donc entièrement sur celle du système des nombres entiers. Pour Cassirer :

La connaissance [c'est-à-dire l'acte de signification proprement scientifique] libère les pures relations de l'entrelacement avec la « réalité » concrète et individuellement déterminée des choses pour se les re-présenter à l'état pur, dans l'universalité de leur « forme », selon leur caractère de relation. Il ne lui suffit plus d'arpenter l'être lui-même dans les diverses directions de la pensée relationnelle; elle exige et se crée à cette fin un système universel de mesure. C'est ce système qui reçoit un fondement toujours plus solide et une organisation toujours plus générale³².

Notre objectif dans les prochains chapitre sera donc de voir comment et sur la base de quels principes l'étude des modes d'attribution de signification peut se doter d'un système de référence qui reçoit lui-même un « fondement toujours plus solide et une organisation toujours plus générale » et qui puisse ainsi conférer aux représentations de la culture une unité et une validité, qui puisse permettre, donc, de produire une *connaissance* scientifique de la culture.

Comme nous l'avons déjà mentionné, Cassirer traite relativement sommairement de la question du fondement de la vérité dans le domaine spécifique de la connaissance de l'esprit,

³² Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 3, op.cit.*, p. 318.

mais seulement parce qu'il discute de cette question abondamment dans le domaine des sciences de la nature et qu'il transpose, en quelque sorte en les modulant, les conditions de validité propres aux systèmes de référence qu'ont produit ces sciences de la nature au domaine de l'esprit et de la culture, comme exigence méthodologique pour la fondation de leurs propres systèmes de référence. Dans ce chapitre, notre objectif sera donc d'évaluer quelles sont les conditions de validité des représentations en science de la nature pour Cassirer. Nous montrerons que, pour Cassirer, la science de la nature procède historiquement pour aboutir au développement de systèmes de référence vrais en créant des systèmes de référence toujours plus universalisant en reproduisant sans cesse son travail inductif. À cette fin nous suivrons plus particulièrement le compte rendu que fait Cassirer de l'élaboration historique du concept de nombre, c'est-à-dire des systèmes de référence numériques et arithmétiques, parce qu'il est le concept auquel Cassirer accorde le plus d'analyses et qu'il considère comme étant le plus fondamental de tous les concepts propres à l'étude de la nature. Ceci nous conduira à montrer que, pour Cassirer, la véritable tâche des mathématiques pures consiste à procéder au développement continu de systèmes de référence idéels, universels et toujours plus vrais dans l'objectif de permettre une fondation vraie du travail de représentation scientifique des phénomènes de la nature. Cette présentation est importante car elle nous permettra de voir comment c'est une modulation à la fois de ces critères de validité et de ces méthodes d'élaboration conceptuelle propres aux sciences mathématiques et physiques qu'effectue Cassirer pour pouvoir formuler des critères de validité et des méthodes d'élaboration conceptuelle qui seront propres à l'étude de son propre objet, soit aux processus d'attribution de signification. Elle nous permettra également d'identifier que c'est cette même tâche, celle du pur développement idéal de systèmes de référence propre à la production d'une connaissance des modes d'attribution de la signification, que Cassirer s'assignera dans le cadre de l'élaboration de son système des formes symboliques.

De plus, il est utile, avant d'amorcer cette présentation, d'apporter une précision concernant le vocabulaire que nous y utiliserons. Alors que nous avons parlé auparavant de significations pour nous référer aux modèles intuitifs que produit la conscience et qui lui permettent d'avoir une intuition objective des phénomènes, nous parlerons dans cette section de *concept* pour

nous référer aux modèles scientifiques que produit la conscience pour en réaliser une *connaissance* valide et vraie. La notion de concept fait donc ici référence aux significations et aux systèmes significatifs qui sont produits spécifiquement dans un mode scientifique, c'est-à-dire qui sont caractérisés par leur prétention à la vérité et par leur unité synthétique idéale.

2.1 La théorie du concept fonctionnel

Cette précision faite, nous pouvons débiter notre étude de la perspective cassirienne sur les conditions de validité conceptuelle en mentionnant que c'est dans l'ouvrage fondateur *Substance et fonction* que Cassirer aborde pour la première fois la question de la structure du concept scientifique, la question de ses fondements historiques et logiques ainsi que celle de ses critères de validité. Plus particulièrement, il formule dans cet ouvrage sa propre théorie du concept, qu'il nomme la théorie du concept « sériel » ou « fonctionnel », au sein de laquelle le concept est fondé, à la fois historiquement et logiquement, sur des principes originaires de *sérialisation* des phénomènes. Il propose cette théorie en l'opposant aux théories du concept « générique », dominantes à l'époque de la parution de cet ouvrage, qui considèrent quant à elles les actes d'abstraction comme étant le fondement logique et historique du concept scientifique. La différence essentielle que Cassirer pose entre ces deux théories du concept scientifique concerne la façon dont chacune d'elle considère la *manière* par laquelle les concepts peuvent et réussissent à subsumer les phénomènes, d'abord de manière intuitive, puis de manière véritablement conceptuelle, c'est-à-dire de manière logique et vraie. Il sera donc utile de présenter d'abord en termes généraux la particularité des théories de l'abstraction afin de voir quels problèmes Cassirer repère au sein de ces théories et quelles solutions il leur propose.

Il est possible définir de façon générale le processus d'abstraction à partir duquel se forme le concept selon les théories du concept générique de la manière suivante. Il y aurait tout d'abord l'identification par la conscience de propriétés communes à plusieurs phénomènes et ensuite l'association de ces propriétés au sein d'un concept qui agirait alors comme la représentation générale et abstraite de cette propriété commune qui est réputée appartenir aux

phénomènes observés³³. Cassirer identifie la présence de ce type de théorie du concept fondé sur le processus d'abstraction notamment dans les différentes écoles de l'empirisme ou de l'associationnisme (Mill, Mach, Berkeley). Il n'est toutefois pas nécessaire, pour la tâche qui nous occupe actuellement, de présenter les nuances de ces théories, l'enchaînement précis des actes catégoriaux qui mènent, selon elles, de l'observation à la constitution d'un concept « abstrait ». Nous pouvons nous en tenir aux considérations générales que nous avons introduites pour mettre en évidence ce que Cassirer leur oppose à travers sa théorie du concept relationnel ou fonctionnel. Deux oppositions principales sont à retenir, et leur présentation nous conduira à comprendre que, premièrement, pour Cassirer, le moment idéal n'est pas une conséquence logique qui découle du processus d'observation à travers l'abstraction, mais bien un *a priori* logique duquel découle la possibilité même de l'observation, et, deuxièmement, cela nous conduira à comprendre aussi quelle est, pour Cassirer, la structure fondamentale de cet *a priori* logique.

La première objection de Cassirer peut être formulée ainsi : l'idée d'une formulation du concept par le processus d'abstraction que nous avons décrit présuppose et prend selon lui pour acquis les conditions qui rendent possible l'identification de « propriétés similaires » au sein de différents phénomènes. Pour Cassirer, ce faisant, les théories du concept générique laisse tomber le véritable problème de la conceptualisation, qui réside précisément dans la question de savoir ce qui permet à cette identification d'être en premier lieu réalisée. Il résume lui-même de la façon suivante la question fondamentale qu'occulte la théorie de l'abstraction, en évitant de la problématiser, et propose par là une formulation de ce qui doit véritablement être étudié pour comprendre la structure, de même que les fondements, des actes de conceptualisation :

³³ Pour donner une image concrète de ceci, nous pouvons prendre en exemple la génération des catégories nécessaires à la classification des espèces en biologie. Dans la construction de la catégorie des mammifères, il est possible de concevoir, et c'est ce que font généralement les théories du concept générique, que ce qui se produit est, d'abord, la constatation empirique que certains types d'animaux allaitent leurs petits et, ensuite, la formalisation et la généralisation de cette observation au sein de la catégorie des mammifères, qui désigne alors et fait référence à l'ensemble des espèces adoptant ce comportement.

À s'en tenir à elle [la logique de l'abstraction], les concepts des divers genres et espèces se révèlent à nous dans la mesure où les similitudes des choses l'emportent peu à peu sur leur diversité, dans la mesure où elles sont seules capables grâce à la fréquence de leur périodicité, de s'imprimer dans notre esprit, tandis que les différences individuelles, changeantes de moment en moment, sont incapables de prétendre à la même consistance et à la même durée. Or, la similitude des choses ne peut bien évidemment être féconde et efficace que si elle est l'objet d'une appréhension et d'un jugement définis. La convergence de fait entre les traces « inconscientes » laissées en nous par une image perceptive antérieure et une impression nouvelle est sans signification pour le processus dont il est ici question, aussi longtemps que la similitude des deux éléments nous échappe en tant que telle. Ce qui revient à reconnaître, au fondement de toute abstraction, « un acte d'identification ». [...] La psychologie de l'abstraction elle-même est appelée à suivre le mouvement et à montrer que les perceptions doivent s'ordonner en « séries » régies par le principe de « similitude », aussitôt qu'on aborde le problème proprement logique. Sans un tel processus de mise en série, sans l'interférence des diverses épreuves perceptives, la conscience de leur commune appartenance ne pourrait pas se produire, ce qui rendrait impossible l'émergence de l'abstrait lui-même. Mais la possibilité de passer ainsi d'élément à élément présuppose à l'évidence, un principe qui en rende raison et qui établisse le mode de dépendance existant entre chaque élément et celui qui le suit immédiatement. Il apparaît ainsi, pour s'en tenir à ce seul aspect, que toute conceptualisation implique une forme définie de sériation. D'une multiplicité offerte à l'intuition, nous disons qu'elle est l'objet d'une saisie et d'une ordination conceptuelles, lorsque ses éléments, au lieu de simplement coexister sans lien entre eux, procèdent l'un de l'autre et s'engendrent nécessairement, en fonction d'un schéma de génération, à partir d'un élément initial. C'est l'identité de cette relation génératrice, maintenue envers et contre tous les changements affectant les contenus particuliers qui constitue la forme spécifique du concept³⁴.

Ainsi, nous voyons bien que pour Cassirer, ce sur quoi repose toute possibilité de conceptualisation est un moment idéal qui peut être caractérisé de la façon la plus générale comme étant le déploiement d'un principe de sériation ou de mise en relations des contenus ou des phénomènes particuliers entre eux. C'est seulement grâce à cette fonction, à cette activité « aperceptive » de l'esprit que l'acte d'identification peut être possible. Car ce qu'il permet fondamentalement, c'est l'appréhension d'une multiplicité *en tant que* multiplicité, c'est-à-dire en tant que série d'éléments distincts et non en tant que flux continu et diffus de matière informe. Ainsi, ce moment idéal de sériation apparaît non seulement comme fondement nécessaire pour toute conceptualisation, mais de façon plus générale il apparaît comme la condition de possibilité de l'*expérience* consciente, objective et signifiante.

³⁴ Ernst Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., pp. 26-27.

Comme nous l'avons dit plus tôt, c'est pour Cassirer précisément ce que les théories de l'abstraction évitent généralement de reconnaître et de problématiser convenablement.

De plus, quand elles posent la question des fonctions originaires de sériation et d'ordination comme problème à être abordé dans le cadre de l'établissement d'une théorie du concept, elle ne l'aborde toutefois que de manière partielle, c'est-à-dire en n'abordant qu'une seule forme possible de cette sériation. En effet, comme il le mentionne lui-même, elles se limitent à mettre « exclusivement l'accent sur le principe de similitude, à ne retenir que lui de la foule des principes susceptibles d'être convoqués pour fonder un ordre logique », ce qui constitue en soi le deuxième problème majeur que Cassirer trouve au sein des théories de l'abstraction³⁵. Ainsi, nous pouvons dire que pour Cassirer ce sont *ces* fonctions de sériations qui doivent être étudiées prioritairement dans le cadre du développement d'une théorie du concept sériel ou fonctionnel, en tant qu'elles sont l'*a priori* de l'expérience et du concept et que c'est à partir d'elles et de leurs caractéristiques que les différents types de concepts sont constitués. En particulier, une théorie du concept, qui sera pour Cassirer la souche de sa théorie plus générale des formes de signification de l'expérience, devra pouvoir rendre compte de la spécificité logique des fonctions originaires de sériation et de leur élaboration subséquente dans différents types de concept. Toutefois, avant de considérer les analyses cassireriennes de ces fonctions sérielles à la base de la conceptualisation de leur spécificité logique, nous devons préciser la notion d'*a priori* et de primauté de la fonction idéale de sériation que nous avons introduite ici, et cela afin d'éviter toute confusion quand à la signification qu'il faut prêter à ces notions.

2.2 Les notions cassireriennes d'*a priori* et de prégnance symbolique

Il doit être clair que de dire que la fonction idéale de sériation ou de mise en relation des phénomènes est première et *a priori* pour l'expérience, ne signifie pas que cette activité se déroule de façon autonome et extérieure par rapport à l'expérience. La notion d'*a priori* signifie plutôt que l'ouverture originarie de la conscience à un *ordre*, à des *relations* entre les phénomènes, qui permet en tout premier lieu de différencier ces phénomènes et de les

³⁵ *Ibid.*, p. 27.

stabiliser les uns par rapport aux autres, est une condition *logique* tout à fait nécessaire pour qu'il puisse y avoir expérience. Toutefois, cette mise en relation idéale et première des phénomènes ne peut s'établir et ne s'effectuer à nul autre endroit qu'au sein même de l'expérience, au contact et en la présence des phénomènes faisant l'objet d'une appréhension d'eux-mêmes. Comme Cassirer le dit à propos de la connaissance géométrique : « si la connaissance géométrique débute *avec* l'expérience, elle ne naît pas pour autant *de* l'expérience »³⁶. Et cela est particulièrement vrai dans les niveaux les plus originaires de l'expérience, au niveau de la perception sensible, par exemple, alors que les moments idéels de sériation sont tout à fait *indifférenciés* par rapport à la totalité de l'expérience en cours, complètement intriqués dans l'acte de perception lui-même.

C'est ce que Cassirer exprime et précise au sein de son concept de « *prégnance symbolique* » qu'il définit ainsi :

Nous essaierons d'exprimer cette détermination réciproque [de l'apparition de phénomènes et de l'ordre à l'intérieur duquel ils se tiennent] en introduisant le concept et le terme de *prégnance symbolique*; on doit entendre par là la façon dont un vécu de perception, en tant que vécu sensible, renferme en même temps un certain « sens » non intuitif qu'il amène à une représentation immédiate et concrète. Il ne s'agit pas alors de simples données « perceptives » sur lesquelles se grefferaient ensuite des actes « aperceptifs » qui serviraient à les interpréter, à les juger et à les transformer. C'est au contraire la perception elle-même qui doit à sa propre organisation immanente une sorte d'« articulation » spirituelle et qui, prise dans sa texture intérieure, appartient aussi à une texture déterminée de sens. Dans sa pleine activité, dans sa totalité vivante elle est en même temps une vie « dans » le sens. Elle n'est pas reçue seulement après coup dans cette sphère, mais paraît en quelque manière née en elle et avec elle. C'est cet entrelacement, cette relativité du phénomène particulier de la perception, donné ici et maintenant, à une totalité de sens caractéristique, que sert à désigner l'expression de « *prégnance* »³⁷.

Ici, cette « *totalité de sens caractéristique* » qui marque la « *prégnance* » de tout phénomène perçu ou appréhendé renvoie à cette idée que chaque « battement [de la conscience] y fait jaillir mille liaisons » entre le phénomène ici et présent dans la perception et l'ensemble des

³⁶ Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes* 4, op. cit., p. 56.

³⁷ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques* 3, op. cit., p. 229.

autres phénomènes vécus et possibles³⁸. En effet, pour Cassirer, aucune perception consciente, ni aucun autre acte d'appréhension des phénomènes par la conscience, ne se réduit

à un pur « datum », dont le donné serait celui d'un reflet; toute perception renferme un certain « caractère de direction » et de monstration grâce auquel elle renvoie au-delà de son ici et de son maintenant. En qualité de simple différentielle de la perception elle n'en contient pas moins l'intégrale de l'expérience. [...] Pour que cette intégration, cette appréhension du tout de l'expérience à partir d'un moment singulier soit possible et effectuable, il faut que des lois définies règlent le passage de l'un à l'autre³⁹.

Ainsi, nous voyons que cette direction, ces milles vecteurs de monstration vers d'autres éléments, et même vers la totalité des éléments de l'expérience, qui se présente comme le tissu de sens dans lequel s'effectuent les perceptions, se donne avec chacune d'elles de façon spontanée et immédiate. Ce complexe de directions et de vecteurs de monstration s'amorce et s'institue au sein même de l'expérience perceptive. Il est même, comme Cassirer le dit, la « propre organisation immanente » de la perception⁴⁰. Il ne précède pas la perception comme le ferait un donné formel ou représentationnel auquel on pourrait se référer pour interpréter les données perceptives. La notion de prégnance, ici, ne renvoie en effet pas à l'idée que la conscience est « pleine » d'un sens autonome qu'elle pourrait « appliquer » à ses données perceptives, mais bien que les données de la perception consciente apparaissent à celle-ci comme étant elles-mêmes prégnantes d'une totalité de sens qui provient du simple fait que la « fluidité » de la conscience montre toujours le chemin possible pour relier ce moment perçu et ce qu'il contient à l'ensemble des autres moments de l'expérience. Et cela, grâce à un certain nombre de types d'ordre sériels et logiques, auxquels la conscience est en quelque sorte spontanément ouverte, des fonctions d'ordination qu'une théorie du concept devra pouvoir caractériser, ce que nous verrons plus loin. Pour l'instant, notons seulement que ce moment, idéal mais immédiat, originairement complètement transparent à lui-même est donc bel et bien, dans ces expressions les plus primaires, un moment indissociable de l'expérience parce qu'il lui appartient. Ainsi, comme le dit Cassirer lui-même, il faut bien comprendre que « qualifier une connaissance d'*a priori*, ce n'est pas la situer, en quelque sens qu'on

³⁸ *Ibid.*, p. 230.

³⁹ *Ibid.*, p. 230.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 229.

l'entende, avant l'expérience, c'est la concevoir comme contenue à titre de prémisses nécessaire »⁴¹.

Effectivement si le moment idéal de sériation est contenu dans l'expérience, il n'en demeure pas moins un *a priori*, c'est-à-dire la condition de possibilité logique nécessaire à ce qu'il y ait expérience. Pour Cassirer, c'est seulement la multiplicité de relations qu'entretient le phénomène perçu avec la totalité de l'expérience – multiplicité de relations qui se donne avec sa perception même – qui confère à ce phénomène sa valeur particulière, sa signification et donc sa façon d'être et d'entrer dans une expérience en tant qu'objet appréhensible. Il le dit lui-même ainsi :

L'existant singulier se détermine sous le rapport de sa signification objective par insertion dans l'ordre spatio-temporel, dans l'ordre causal, dans l'ordre des choses et des propriétés. C'est grâce à toutes ces inclusions qu'il acquiert un sens spécifique - à la façon d'un vecteur qui vise un point précis. [...] non seulement on peut, mais on doit déterminer chaque existence particulière au « point de vue » de tels ordres, si on veut qu'une « expérience » naisse en tant qu'agencement théorique, la « participation » à cet agencement donnant seule au phénomène sa réalité et sa détermination objectives. La « prégnance symbolique » qu'il acquiert, loin de rien lui enlever de sa plénitude concrète, représente en même temps la garantie que cette plénitude, au lieu de se perdre en s'écoulant, s'arrondit en une forme stable et cohérente⁴².

Nous mesurons bien ici, et sans doute encore plus profondément qu'auparavant, toute la portée de cette idée propre à la pensée de Cassirer selon laquelle toute objectivité n'est finalement rien d'autre que *signification*. Dans le cadre de ce concept de prégnance symbolique – qui ne vise rien d'autre qu'à affirmer la validité de cette équivalence dans le cadre des actes les plus originaires et primaires d'appréhension des objets, dans la perception sensible commençante par exemple – Cassirer montre que la possibilité d'appréhender un « existant singulier », quel qu'il soit et aussi primaire soit-il, c'est-à-dire de faire d'un phénomène un objet, tient dans cette façon qu'a la conscience, qui perçoit et aperçoit tout à la fois, de rendre cet existant, ce phénomène particulier, *prégnant* de significations particulières.

⁴¹ Ernst Cassirer, *Substance et Fonction*, op. cit., p. 305.

⁴² Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 3*, op. cit., p. 230-231.

Nous voyons aussi que ces significations ont pour « effet » de rendre les phénomènes « stables et cohérents ». Ce que réalise cette trame de relations entre les différents moments de l'expérience, cette totalité de sens qui se présente avec l'expérience immédiate, est bien, pour Cassirer, la pérennité de ces moments à la conscience, leur invariabilité et leur stabilité. En effet, si les phénomènes rencontrés dans l'expérience apparaissent comme étant totalement fuyants, ne serait-ce que sur le plan temporel, la conscience a néanmoins la possibilité et même la spontanéité de lier les moments qui passent à ceux qui sont déjà passés comme faisant tous deux partie de l'expérience, par le biais notamment du souvenir et de la mémoire. C'est ce type de fonction originaire, celle qui implique une simple intégration de différents moments comme étant liés les uns aux autres dans l'expérience, qui donne à la série qu'ils forment un statut d'objet et non de pure évanescence. C'est l'établissement dans la conscience d'une certaine continuité, d'une certaine invariabilité dans la structure de différents moments de l'expérience qui permet de faire d'eux un objet, un « existant singulier »⁴³.

De plus, Cassirer souligne également dans le cadre de la présentation de sa notion de prégnance symbolique que ces significations originaires n'ont de sens et de déterminations qu'en rapport avec des systèmes de référence pourtant encore indifférenciés, qui sont ici ces ordres temporel, spatial, causal et autres ordres sériels originaires, qui se tissent et s'organisent de façon spontanée *entre* ce phénomène et l'ensemble des autres dans l'acte de sa perception même. Nous pouvons alors dire que si nous avons préalablement décrit l'objectivation comme un *acte* d'attribution de signification, qui supposait la dérivation d'une signification particulière pour un phénomène déjà stabilisé, du moins dans la perception sensible, à partir d'une échelle de référence connue et elle-même différenciée, dans le cadre de ces moments tout à fait originaires et primaires de la conscience, comme par exemple, encore une fois, dans la perception sensible en développement, il se produit cette même « attribution » de signification aux phénomènes perçus. Or, dans ce cas, cette « attribution » de signification se produit d'une façon telle que ces trois moments de l'attribution de

⁴³ Ainsi, nous pouvons lier ce que nous avons déjà dit à propos de la signification à ce que nous venons de dire ici en mentionnant que ce que réalise précisément l'attribution d'une signification à un phénomène, c'est la stabilité de ce phénomène pour la conscience, son invariabilité, ce qui, comme nous l'avons déjà dit plus tôt, constitue, pour Cassirer, la définition la plus fondamentale de l'objectivité.

signification, qui sont la perception, le choix d'un système de référence et l'attribution d'une signification en référence aux système choisis, sont *totalemment indifférenciés* les uns des autres et se produisent de façon immédiate et spontanée. Il n'y a donc pas ici véritablement d'acte d'« attribution » d'une signification en ce sens que cet acte suppose que l'échelle de mesure, l'ordre à partir duquel la signification est attribuée puisse être déjà minimalement différencié par rapport à la totalité de l'expérience⁴⁴. C'est pourquoi on dira, dans ces cas, non pas que la conscience attribue des significations aux phénomènes perçus dans des actes d'aperception différenciés de l'acte de perception, mais plutôt que le phénomène est alors simplement *prégnant* de sa signification, ou plus justement de l'ensemble des significations indifférenciées que lui confère la totalité de sens et de « vecteurs de monstration » vers les autres phénomènes au sein desquels et grâce auxquels le phénomène apparaît en tant qu'existant.

La fonction de prégnance symbolique réalise donc de façon immédiate cette possibilité d'appréhender la continuité des événements ou des phénomènes grâce aux principes formels et originels de sériations qu'y déploie en quelque sorte spontanément et de façon indifférenciée la conscience. Nous verrons dans ce qui suit que ce que réalisera la connaissance conceptuelle sera d'abord la différenciation de ces principes formels de la totalité de l'expérience et la connaissance de ces principes en tant qu'invariants de l'expérience, par exemple dans le cadre la connaissance mathématique de la nature. La prégnance symbolique, la totalité de sens dans laquelle les phénomènes de l'expérience sont d'abord perçus est donc non seulement un *a priori* pour l'expérience immédiate qu'elle permet de réaliser, mais elle est un *a priori* également pour la possibilité d'émergence de cette pensée conceptuelle, en ce sens qu'elle est sa fondation même. C'est donc ainsi qu'il faut entendre ce que nous avons dit précédemment à propos de la théorie cassirérienne du concept, à savoir que tout concept était fondé sur les différentes fonctions sérielles qui se présentent, nous l'avons vu, au départ en tant que simples vecteurs indifférenciés de sens.

⁴⁴ C'est-à-dire que cela implique que l'esprit a trouvé le moyen d'objectiver non seulement les phénomènes eux-mêmes qui sont au départ intriqués dans une totalité de sens dans la perception, mais aussi les moments formels qui réalisent cette totalité de sens. Nous verrons un peu plus loin comment cette différenciation du moment formel qui permet à la conscience de se doter de système de référence objectifs pour appréhender les phénomènes se produit historiquement.

2.3 Définition de la notion de concept et de pensée conceptuelle

Nous pouvons maintenant explorer davantage ce que ceci peut vouloir dire et comment la pensée passe d'un mode d'appréhension à l'autre, c'est-à-dire de la prégnance d'un sens à la différenciation des principes formels qui permettent de donner un sens dans un acte d'attribution de signification différencié. Une première étape dans cette direction consistera à établir d'abord plus précisément ce qui distingue ces modes de constitution des objets de l'expérience, c'est-à-dire le mode de la prégnance et celui de la conceptualisation, et cela afin de bien comprendre ce qu'est le concept et quelle est sa fonction. Nous nous occuperons ensuite de la question du passage historique d'un mode d'objectivation à l'autre. Nous pouvons résumer d'abord ce que nous avons dit précédemment. Nous avons établi que le moment de sériation des phénomènes, à l'origine tout à fait spontané et immédiat, constitue la condition de possibilité de l'expérience, c'est-à-dire, la condition de possibilité à ce qu'il y ait appréhension par la conscience d'objets distincts et stables, d'une multiplicité d'objets et non d'un simple flux informe, indivis et fuyant de sensations. Cette façon qu'a la conscience de rendre les phénomènes simplement prégnants d'une totalité de sens en les appréhendant spontanément au sein de leurs relations réciproques avec l'ensemble des autres phénomènes de manière complètement indifférenciée correspond à ce que Cassirer nommera la « fonction d'expression de l'esprit ». Nous reviendrons plus loin, au chapitre 4, sur les différents façons, autres que dans la constitution de la perception sensible, par lesquelles cette fonction d'expression se manifeste. Pour l'instant, nous devons simplement souligner que cette fonction d'expression se transformera pour donner lieu à d'autres fonctions d'appréhension des phénomènes au sein desquels les trois moments de l'attribution de signification seront de plus en plus différenciés, jusqu'à ce que, ultimement, les moments sériels eux-mêmes atteignent l'objectivité et deviennent des systèmes de références autonomes, ce que réalisera la connaissance conceptuelle. Nous pouvons présenter ici brièvement ce déploiement de la fonction d'expression de l'esprit en direction de la fonction conceptuelle ou « de signification » seulement afin de pouvoir souligner ce qui caractérise pour Cassirer la connaissance conceptuelle et ce qu'elle réalise⁴⁵.

⁴⁵ Le détail de la présentation des fonctions symboliques de même que des nuances importantes à ce que nous présenterons ici en guise d'introduction et pour des fins de clarté de l'exposé ne pourront être proposés qu'au chapitre 4.

Une première étape de ce développement en direction d'une plus grande différenciation des moments de l'attribution de la signification concerne la différenciation des phénomènes eux-mêmes dans le domaine de la perception. Ceux-ci acquièrent peu à peu non pas une totalité diffuse de sens comme dans la fonction d'expression, mais des significations stables qui proviennent des relations que l'esprit institue entre les phénomènes et qui permettent de poser entre ceux-ci des distinctions claires et permanentes. Cette façon d'accéder à une appréhension des phénomènes du monde et de la réalité de façon à ce que ceux-ci soient toujours de plus en plus distincts les uns par rapport aux autres, constitue ce que Cassirer nomme « l'image naturelle du monde » ou la « compréhension intuitive du monde » ou encore la « fonction de représentation du monde » par l'esprit⁴⁶. Un seul élément important concernant cette fonction de représentation doit être retenu pour l'instant, afin que les particularités du mode de connaissance propres au concept et, ultimement, ce qui fonde pour Cassirer le potentiel de validité et de vérité qu'il porte, puissent être proprement mis en évidence. Il importe de saisir que ce qui caractérise cette image naturelle et intuitive du monde, c'est qu'en son sein, les phénomènes n'ont d'objectivité que *les uns par rapport aux autres*. Cela signifie que pour la conscience, c'est seulement la présence d'un autre phénomène auquel on peut opposer celui que l'on tente d'appréhender qui donne à ce dernier sa signification ou sa valeur particulière, son caractère objectif et invariant. Nous pouvons dire, en d'autres mots, que, dans la fonction d'expression, les objets qui apparaissaient seulement comme étant imprégnés d'une totalité de sens diffuse et qu'ils se différencient mutuellement peu à peu et se donnent distinctement à la conscience dans la stabilisation des relations qui sont tirées entre eux au sein de la fonction de représentation. Néanmoins, la relation sérielle qui fonde la possibilité de cette différence entre les phénomènes et la possibilité de les appréhender en tant qu'existant singulier et stable, en tant qu'objets les uns par rapports aux autres, reste quant à elle entièrement confondue avec la présence de ces phénomènes eux-mêmes pour la conscience. Elle ne se « manifeste » que dans l'opposition des phénomènes. Nous pouvons réutiliser notre exemple du rassemblement afin d'illustrer la chose. Nous avons mentionné que, lors du premier contact visuel avec ce rassemblement,

⁴⁶ Comme le dit Cassirer, ici « le regard de la perception ou de l'intuition se fixe sur les éléments mêmes qu'on compare ou encore qu'on ordonne entre eux d'une façon ou d'une autre et non sur le genre, sur le mode de leur coordination. » (Ernst Cassirer, *Philosophie des formes symboliques t. 3, op. cit.*, p. 322.)

nous avons pu observer sa grosseur en le comparant, en l'opposant à notre propre corps, ou encore à d'autres éléments de l'environnement, par exemple à la largeur de la rue. Le rassemblement dans ce cas n'avait d'objectivité et de signification que par rapport au phénomène de la rue dans laquelle il se tenait. Ici, la rue devient en quelque sorte un référentiel absolu et *substantiel* à partir duquel on peut tirer une signification pour le phénomène du rassemblement.

Dans le cadre de la connaissance conceptuelle et scientifique, et plus généralement dans le cadre de la fonction de signification de l'esprit à laquelle la conceptualisation appartient, le mode d'objectivation et d'attribution de signification aux phénomènes est encore différent. Dans ce cas, ce n'est plus un phénomène promu au rang de référence absolue qui confère aux autres phénomènes une signification ou une valeur par un effet de contraste. C'est à partir de la relation sérielle et idéelle elle-même, celle qui permet à l'esprit d'unir et d'opposer de façon immédiate et spontanée les phénomènes entre eux, qu'une signification particulière, une valeur d'objectivation précise est *dérivée* pour chaque phénomène. Ainsi, pour que ce type de connaissance puisse se réaliser, il est nécessaire que la relation sérielle elle-même soit différenciée par rapport à l'expérience et aux objets qu'elle permet de faire apparaître de manière distincte et contrastée. En d'autres mots, cette relation doit elle-même être distinguée, elle doit donc être objectivée, faire l'objet d'une appréhension, d'une représentation, d'une détermination symbolique. Pour Cassirer, c'est précisément la tâche et la fonction du concept scientifique de porter ces relations et ces ordres sériels fondateurs de l'objectivité des phénomènes eux-mêmes à l'objectivité.

La théorie, on ne cesse de le constater, n'atteint la proximité du réel à laquelle elle aspire qu'en instituant une certaine distance entre elle et la réalité, en apprenant à faire toujours plus « abstraction » de cette dernière. Les figures à l'intérieur desquelles s'attarde et grâce auxquelles se construit l'image naturelle du monde ne se muent en de stricts concepts de la théorie que par le jeu de cette distanciation particulière. Un travail conscient de la pensée porte peu à peu à la lumière du jour ce que les configurations intuitives dissimulaient à la façon d'un trésor encore inviolé. Le premier rôle du concept consiste justement à saisir comme tels en reconnaissant leur signification spécifique les moments sur lesquels reposent l'organisation et l'ordre du monde de l'intuition. Il explicite les relations posées implicitement dans l'existence intuitive sous la forme d'un simple être-donné-avec pour les délivrer et les exposer dans le pur en-soi de leur validité⁴⁷.

Ainsi, le concept n'est donc pas une abstraction des propriétés observées sur les phénomènes, comme les théories de l'associationnisme le proposaient, mais, une représentation ou une *objectivation et une détermination des principes d'ordination* – qui permettent, *a priori*, l'observation de propriétés des phénomènes – et cela de manière à faire d'eux non plus un *a priori* spontané et immédiat, mais un *a priori* « conscient » de lui-même – ou plutôt dont l'esprit est parfaitement conscient de la tâche et de la fonction propres, qui consiste à être un point d'appui pour l'attribution de significations aux phénomènes. La « connaissance » que réalise le concept pur est donc celle qui concerne exclusivement ces principes idéels de sériation eux-mêmes et différents types de fonctions originelles de sériation intuitives donneront donc lieu à différents types de concepts, qui représenteront différents types de médiations conceptuelles.

Aussi, la connaissance conceptuelle permet la connaissance des phénomènes en quelque sorte indirectement; en permettant à ces principes idéels d'atteindre l'objectivité, de devenir des objets pour la conscience par le travail de leur expression symbolique, elle leur permet de devenir une référence à partir de laquelle attribuer des significations particulières aux phénomènes par un *travail d'interprétation* et de représentation. Le concept n'est donc jamais, comme d'ailleurs tout autre type de représentation, une copie des phénomènes, mais une échelle de mesure permettant à la conscience de rejoindre ces phénomènes et en quelque sorte de les toucher. Le concept est donc au sens strict une *médiation*, qui devient elle-même l'objet de la connaissance.

⁴⁷ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 3, op. cit.*, pp. 317-318.

Finalement, ajoutons que si nous avons dit que ce que la signification permet de réaliser, c'est l'« octroi » d'une invariance et d'une stabilité à certains phénomènes pour en faire un objet pour la conscience, nous pouvons dire à propos d'un système de mesure, ou un système de référence autonome pour l'attribution de signification aux phénomènes, pour leur objectivation, qu'il consiste en la formalisation des invariances pures de l'expérience. C'est cette formation, cette objectivation des relations invariantes possibles qui réalise la différenciation d'un système de mesure.

2.4 Principes de vérité des systèmes numériques et des représentations mathématiques de la nature

Nous avons jusqu'ici défini de manière générale la particularité du concept et de la connaissance proprement scientifique en l'opposant à d'autres modes de connaissance que Cassirer théorise, et en montrant que sa tâche est l'établissement de systèmes de référence extériorisés et différenciés par rapport à la totalité de l'expérience, qui peuvent servir pour l'interprétation réflexive de l'expérience. Nous avons également annoncé précédemment que la connaissance scientifique peut prétendre à la vérité, si les systèmes de références qu'elle se donne sont eux-mêmes valides. En d'autres mots, pour Cassirer, la tâche de la connaissance conceptuelle est d'établir, par différenciation et objectivation des formes sérielles, des systèmes de référence valides et vrais. Nous devons maintenant aborder la question de ce qui fonde et de ce qui permet cette validité des systèmes de référence conceptuels, et celle des critères qui permettent d'attester de leur validité, pour Cassirer. Nous aurons l'occasion de montrer que, chez Cassirer, cette question est intimement liée au développement historique des concepts et cela de deux manières. Premièrement en ce que leur vérité pour lui est entièrement fondée *méthodologiquement*, c'est-à-dire dans le *process* du développement conceptuel pour autant que celui-ci réponde de certaines exigences méthodologiques que nous devons préciser dans ce qui suit. Deuxièmement, nous aurons l'occasion de voir que la question de la vérité et de la validité des systèmes de référence conceptuels chez Cassirer est également liée au développement historique des concepts, dans la mesure où c'est suite à son interprétation de la *signification* de ce développement historique et de sa direction qu'il définit son concept de vérité. Ces deux idées prendront davantage de sens à mesure que nous présenterons cette interprétation cassirerienne du développement des concepts. Ainsi, nous

débuterons immédiatement cette présentation, en nous penchant d'abord sur le développement historique par lequel les systèmes de références accèdent à la représentation, passe de leur état indifférencié dans la fonction d'expression à leur état objectif dans leur *structure conceptuelle*. Pour ce faire nous considérerons le développement historique d'un seul concept, celui de nombre, en analysant d'abord ce qui constitue sa forme sérielle originaire et ensuite la manière par laquelle elle accède à sa structure conceptuelle propre, c'est-à-dire objective et différenciée en un pur système de référence fonctionnel. Ce premier moment de notre présentation nous permettra d'être plus précis quand à la signification des notions de concept et de pensée conceptuelle, c'est-à-dire de définir plus extensivement toutes les caractéristiques de ces notions que nous n'avons jusqu'ici présentée que de manière générale et introductive. Par la suite, dans un second moment de notre présentation de la position de Cassirer sur la validité conceptuelle, nous aborderons plus spécifiquement l'interprétation cassirerienne du développement des systèmes modernes de nombres et c'est à travers cette présentation que nous pourrions identifier et définir en détail la notion cassirerienne de vérité et de validité des concepts et des représentations scientifiques.

Notons avant de débiter que ce choix de suivre l'interprétation cassirerienne du développement conceptuel à travers son interprétation du développement du concept de nombre se justifie parce que, pour Cassirer, le nombre est le concept le plus fondamental et le plus originaire, à partir duquel les systèmes conceptuels propres aux sciences mathématiques et physiques se sont construits. « Le nombre occupe la première place parmi les concepts de la science pure, sur le plan tant de la chronologie que du système. [...] L'idée de nombre semble en effet concentrer toute la puissance du savoir et la possibilité de détermination logique du sensible⁴⁸. » De plus, il s'agit sans aucun doute du concept auquel Cassirer accorde le plus d'importance et d'efforts; c'est dans sa compréhension du rôle, de la méthode, des objets et de la fonction du nombre pur et plus généralement de la mathématique pure que Cassirer développe sa propre conception à propos de ce qui constitue le caractère et la particularité structurelle propre de la pensée conceptuelle et de sa validité.

⁴⁸ Ernst Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 41.

Et finalement, nous pouvons encore spécifier avant de commencer cette présentation qu'elle est des plus importantes, bien qu'elle puisse à première vue apparaître comme s'égarant du propos qui occupe les sciences de la culture. En effet, cette présentation nous servira au chapitre 3 de point d'appui pour interpréter les positions de Cassirer à propos des fondement de la vérité des concepts propres aux sciences de la culture et à propos de la fonction du système des formes symboliques dans la tâche plus générale de la représentation scientifique des phénomènes culturels. Nous aurons l'occasion de voir plus loin que, l'appréhension originelle de ces deux types de phénomènes, ceux de la culture et ceux de la nature, se fait à travers des principes sériels et formels différents et qu'ils donnent par conséquent lieu à l'élaboration de types de concepts différents. Toutefois, nous verrons aussi que pour Cassirer le principe de *formation* de la structure conceptuelle vraie et la *fonction* des concepts dans le travail de représentation des phénomènes dans l'un et l'autre des cas demeurent les mêmes. Ainsi, puisque ce principe méthodologique de validité du concept est infiniment plus documenté par Cassirer dans le domaine du nombre, nous nous en servons pour interpréter ce que Cassirer en dit de façon plus fragmentaire dans le domaine des concepts propres à la culture. Ceci nous permettra de pouvoir évaluer les concepts du système des formes symboliques à la lumière de ses propres considérations sur la vérité et de cerner quelles sont leurs fonctions pour le travail de représentation scientifique. Ainsi, si cette présentation est détaillée, sa double importance pour notre étude en justifie la précision et la longueur.

2.4.1 Les origines du nombre

C'est dans un chapitre portant sur le développement linguistique du concept de nombre dans le premier tome de la *Philosophie des formes symboliques* que Cassirer décrit avec le plus de détail et de clarté ce qu'il considère comme étant la structure la plus originaire du nombre. Cassirer nous apprend dans ce chapitre que les formes d'expression les plus originaires d'un ordre numérique ne consistent pas en des sons ou en des signes graphiques particuliers, mais simplement en des actes corporels de dénombrement, comme compter sur les doigts des mains ou sur d'autres parties du corps. « Le corps propre constitue partout le modèle fondamental des premiers dénombrement primitifs : « compter » ne signifie tout d'abord rien d'autre que symboliser certaines distinctions qui se trouvent à l'intérieur de n'importe quel objet extérieur en les inscrivant, si je puis dire, sur le corps de celui qui compte et en les

rendant sur lui visibles⁴⁹. » Par exemple, pour « compter » des grains, les Bakairi utilisent une main pour toucher le grain et l'autre pour toucher une partie du corps, l'épaule, le nez, le sein, etc. À chaque fois que la main droite saute d'un grain à l'autre, la main gauche effectue un saut correspondant sur une autre partie du corps, passant par exemple de l'épaule au nez, et cela, en suivant un ordre précis et déterminé des parties du corps. Par là, les grains se trouvent à être ordonnés. Ils se voient attribués une position précise et invariante les uns par rapport aux autres grâce à la symbolisation de leurs relations mutuelles dans la série des parties du corps touchées. Pour Cassirer, cette façon d'appréhender une multiplicité selon un *ordre de progression* fixe de ses éléments constitue la structure la plus originaire du nombre. Elle constitue cette forme sérielle encore peu formalisée et toujours transparente à elle-même *à partir de laquelle* se développera la notion conceptuelle de nombre :

Certes, il ne peut être encore question ici d'une systématique; quelle qu'elle soit, des concepts de nombre, qui les rangerait en un ensemble général et ordonné. Mais une chose est acquise : lorsqu'il parcourt une multiplicité, même si celle-ci est dans son contenu purement sensible, l'esprit suit un ordre entièrement déterminé de progression pour passer d'un membre à l'autre. L'acte de dénombrer ne progresse pas arbitrairement d'une partie du corps à l'autre; la main droite suit la gauche, le pied suit la main, le sein suit la nuque, les épaules, les mains et les pieds, selon un schéma de progression certes choisi par convention, mais maintenu conforme à ce choix. La mise en place d'un tel schéma, même s'il est encore loin d'épuiser le contenu de ce que la pensée développée [il faut comprendre la pensée scientifique ou conceptuelle] comprend par « nombre », n'en constitue pas moins sa condition indispensable. Car les nombres mathématiques purs eux-mêmes se réduisent en dernière analyse au système des actes qui les posent, au concept d'ordre de progression⁵⁰.

Cassirer insiste tout au long de ce chapitre sur la particularité de cet ordre de progression originaire par lequel une multiplicité est appréhendée par la conscience et sur ce qu'elle permet à la conscience de réaliser. Pour lui, ces modes originairement corporels et manuels du dénombrement sont, certes, un principe particulier de réunion de différents éléments et une *unité*. Cependant il s'agit d'un principe de réunion produisant une unité qui repose avant tout sur la *division* de ces éléments. En effet, l'ordre de progression est une synthèse qui permet à la conscience d'appréhender une *pluralité*, c'est-à-dire d'appréhender avant tout des

⁴⁹ Ernst Cassirer, 1972, *La philosophie des formes symboliques I. le langage*, trad. O. Hansen-Love et J. Lacoste, Paris, Minuit, p. 188.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 191.

éléments singuliers et différenciés tout en continuant néanmoins à les considérer comme un groupe, une communauté, une unité. Cet ordre fait donc « apparaître la liaison comme une division et la division comme une liaison⁵¹. » Cette double fonction de « discrétion » des éléments les uns par rapport aux autres, par la position précise qu'ils occupent face aux autres dans la série, et de liaison de ces éléments au sein de cette série elle-même, est la caractéristique la plus importante des objets qui sont produits des suites d'une compréhension de phénomènes selon un ordre numérique. En effet, la fonction numérique, non conceptuellement constituée, qui consiste en la simple mise en ordre progressif et univoque des éléments, apparaît en raison de cette double fonction d'unification et de discrétion des éléments comme étant une synthèse particulière qui permet à une forme entièrement nouvelle de l'objectivité de se réaliser.

Plus précisément, pour Cassirer, le nombre ainsi compris, la simple fonction d'ordre déterminé de progression, constitue alors une synthèse parfaitement *équilibrée* des deux formes fondamentales de l'intuition qui sont l'intuition de l'espace, ou encore de façon équivalente l'intuition de la « pure coexistence », et l'intuition du temps, qui est quant à elle définie comme l'intuition « de la pure succession »⁵².

⁵¹ *Ibid.*, p. 199.

⁵² Le nombre peut apparaître aussi comme étant fondé dans l'intuition originaire du « moi » et du « toi ». Nous reviendrons plus loin sur cette question. Pour l'instant nous nous attarderons qu'à la numération des « choses ».

La critique de la connaissance, dans son analyse, montre comment ces deux formes [l'intuition du temps et de l'espace] doivent coopérer pour mettre au jour la teneur essentielle du concept de nombre. Alors que le nombre, pour saisir la « coexistence » dans une collection, s'appuie sur l'intuition de l'espace, il a besoin de l'intuition du temps pour élaborer le moment opposé caractéristique, pour élaborer le concept d'unité distributive et d'individualité. Car la tâche que la pensée doit accomplir ne se limite pas à satisfaire ces deux exigences pour elles-mêmes; il s'agit aussi de construire le concept de leur unité. Toute pluralité donnée véritablement dénombrable est ainsi en même temps pensée et conçue comme unité et chaque unité comme une pluralité. Or il est vrai qu'on retrouve cette unification corrélatrice de moments contraires à chaque acte fondamental de la conscience. [...] Mais quelque nécessaire que soit cette double détermination, l'un ou l'autre des deux facteurs peut dans la synthèse globale, selon la nature particulière du problème, affirmer sa prédominance. Alors que dans le concept mathématique exact de nombre l'équilibre parfait semble atteint entre la fonction de liaison et celle de division et que, conformément à ce qui est exigé, les éléments sont avec une rigueur idéale, à la fois rassemblés et unifiés pour former un tout, et soumis à une « discrétion » générale, dans la conscience du temps et de l'espace, au contraire, un de ces thèmes est toujours prédominant et affirme face à l'autre, sa supériorité.⁵³

Ainsi, chaque acte de prise de conscience d'un phénomène, ou pour reprendre un vocabulaire que nous avons utilisé auparavant, chaque fois que nous rendons d'abord prégnant d'un sens un phénomène, puis, plus tard, chaque fois que nous attribuons de façon réflexive une signification à un phénomène, chacun de ces actes de l'esprit suppose une synthèse de ces deux types d'intuitions, celle de la totalité diffuse et celle de la singularité simple et indivise des éléments. C'est ce que sous-tend le concept même de relation sérielle invariante que nous avons identifié comme étant la condition *a priori* de l'expérience. Toutefois, dans plusieurs formes de l'expérience l'un des deux moments prendra le dessus. Nous pouvons donner quelques exemples pour illustrer la chose. Dans les processus de déification ou de sacralisation d'un élément de l'espace comme le soleil par exemple, le soleil sera extirpé de la totalité de l'expérience ordinaire du monde, en tant que singularité incomparable au reste des phénomènes et il deviendra un objet extraordinaire et complètement extérieur, indépendant au reste de l'expérience au sein de laquelle il a pourtant pris forme. Contrairement à ce qui se produit dans ce dernier cas, même dans les toutes premières formes du dénombrement, en raison de cet ordre progressif déterminé et distributif qui permet d'appréhender la multiplicité, se réalisera un équilibre parfait entre « l'attestation » de la

⁵³ *Ibid.*, p. 199.

pluralité et « l'attestation » de la singularité des éléments qui la composent. L'ordination des éléments définit tout autant la multiplicité que la singularité des éléments de cette multiplicité, en quelque sorte dans le même mouvement. L'ordination doit donc être séparée et vue distinctement de la simple classification, dans lesquels les éléments sont tout simplement opposés. L'opposition conduit la conscience à mettre une emphase sur la particularité des éléments et non sur leur principe de coexistence au sein du même monde, et cela bien que leur co-appréhension soit nécessaire à leur classification première. Par exemple et comme nous l'avons dit déjà, dans le cadre de la sacralisation du soleil, la classification oppositionnelle qui est ici réalisée rend « incomparable » le soleil aux autres éléments profanes. Le soleil et ces éléments sont mis en opposition grâce à une synthèse qui implique bien sûr qu'ils aient été « intuitionnés » comme existant dans la même spatialité, mais une fois la synthèse réalisée, seule la singularité du soleil en tant qu'objet sacré subsiste. La relation d'opposition qui a permis de le distinguer des autres éléments est en quelque sorte entièrement absorbée dans la singularité du soleil en tant qu'il est sacré et ne fait transparaître de la synthèse que le moment de différenciation des éléments opposés. Seule l'ordination des éléments selon une progression déterminée au sein de laquelle les éléments ont chacun leur position, et une seule position, permet selon Cassirer de conduire à ce parfait équilibre dans l'unité qui consiste à ce que la saisie de la totalité et la distinction de ses parties soient possibles et même, se rendent possibles l'une et l'autre. Cette particularité de l'appréhension numérique est des plus importantes et nous aurons l'occasion de voir que c'est en quelque sorte dans la conservation de cette caractéristique dans l'objectivation et la différenciation du système numérique, que reposera la validité de ce système. Avant de pouvoir considérer cette question pleinement, toutefois, d'autres éléments doivent encore être introduits à propos de ce procès de différenciation et de cette objectivation du système numérique.

En particulier, ce que nous avons dit à propos du « parfait équilibre » que réalise ces actes de dénombrement, entre la reconnaissance de la discrétion des éléments et de leur unité collective, ne change rien au fait que dans ce contexte tout à fait originaire du dénombrement corporel, cette structure immédiate de l'ordre de progression sérielle n'a pas encore réellement d'objectivité pour elle-même, c'est-à-dire qu'en tant que tel et en dehors de la matérialité de l'action qui est réalisée dans le dénombrement, l'ordre de progression n'a pas

de signification ni même de véritable existence propre, entièrement fondu qu'il est dans l'acte d'objectivation lui-même. Cette relation est effectivement entièrement absorbée et fondue dans l'action matérielle du dessin de l'ordre des éléments sur le corps par la main qui compte. Cela signifie que les éléments comptés, les grains, pour reprendre l'exemple utilisé plus tôt, ne se différencient pas par leur position relative, mais bien par leur équivalence respective à une partie différente du corps sur lequel est imprimée leur structure d'ensemble.

Certes les objets dénombrés et les parties du corps humain, qui fonctionnent comme des expressions numériques, sont mis d'une certaine manière en correspondance : mais cette correspondance garde un caractère très vague et cette opération se fait encore, si je puis dire, en vrac, tant qu'on est pas parvenu à décomposer les séries comparées en elles-mêmes et à les diviser en « unités » bien définies. [...] Non seulement il faut que les choses dénombrées soient parfaitement présentes au contact de la main, de sorte qu'elles puissent être touchées et palpées, mais, en plus, les unités de la numération elles-mêmes présentent généralement des différences sensibles concrètes et ne se délimitent entre elles que par celles-ci⁵⁴.

Ainsi, cette relation d'ordre originaire est une synthèse idéale mais elle n'a de signification et donc de réalité que dans l'expression purement sensible de l'objectivation⁵⁵. Or, dans la mesure où ces « concepts » primitifs de nombre « ne quittent pas la forme de l'expression sensible, ils donnent progressivement au sensible lui-même une teneur intellectuelle et le métamorphose en symbole du spirituel. » Le sensible, c'est-à-dire les actes de dénombrement, autant que les groupes dénombrés, apparaissent donc comme ce qui rend en quelque sorte palpable d'une manière certes encore diffuse le phénomène idéal de l'ordination en progression. La question est alors de savoir comment la pensée parvient à se saisir de ce symbole matériel d'elle-même de manière à appréhender son propre caractère spirituel et formel, ce qui est comme nous l'avons déjà vu, à proprement parler, le travail de la conceptualisation scientifique.

Pour le comprendre il faut d'abord faire remarquer que cette synthèse originaire qui permet de créer des séries ordonnées qui conduisent elles-mêmes à l'appréhension à la fois de la

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 191-192.

⁵⁵ D'ailleurs Cassirer mentionne que parfois même dans les cas où les actes de dénombrement se font sur les parties du corps, il faut absolument qu'il y ait le toucher du grain dénombré et de la partie du corps appropriée simultanément pour qu'il puisse y avoir appréhension de la multiplicité des grains en tant que multiplicité. L'appréhension par le simple regard des grains par exemple au moment du toucher de la partie du corps ne suffit pas, tant l'acte de perception et l'acte d'aperception des phénomènes sont ici intriqués.

totalité et des éléments qui la composent, prend d'abord dans la conscience intuitive, non pas une seule forme sensible mais de multiples formes sensibles qui n'ont entre elles à l'origine aucun lien évident, ce qui veut dire deux choses. Premièrement, que différentes méthodes de dénombrement utilisant différentes « unités » sont généralement utilisées dans le cadre de la pensée « préconceptuelle » pour compter différents types de choses sans que ces différentes méthodes, sans que ces différents systèmes, n'aient de lien explicite entre eux, n'aient de signification les uns par rapport aux autres. Par exemple :

N'importe quel nombre n'est pas valable pour n'importe quelle chose : car la signification du nombre n'est pas encore d'exprimer la pluralité abstraite de manière absolue, mais d'exprimer le mode de cette pluralité, sa forme spécifique. Les langues indiennes par exemple utilisent des séries différentes de nombres selon que sont dénombrés des personnes ou des objets, des choses animées ou inanimées. Il peut même exister une série particulière d'expressions numériques quand il s'agit de compter des poissons ou des dépouilles d'animaux, ou quand le procédé de la numération s'applique à des objets debout, couchés ou assis⁵⁶.

Deuxièmement, cette variabilité des expressions sensibles de l'ordre numérique dont Cassirer fait état implique aussi que les différentes « valeurs » que l'on attribue dans ces contextes aux éléments regroupés en série par le biais de leur dénombrement dans un système – les différentes « unités » numériques d'un système donc – n'ont également entre elles aucune relation à ce stade. En effet, le nombre que l'on associe à la multiplicité dénombrée caractérise dans les formes intuitives du dénombrement *cette multiplicité-ci*, il apparaît comme une de ses propriétés substantielles. Comme le dit Cassirer : « Aussi longtemps que le nombre est pris exclusivement comme une chose, il doit y avoir au fond autant de nombres et d'ensembles de nombres qu'il y a de classes de choses⁵⁷. » Par exemple, entre un groupe de deux noix et un groupe de trois noix, il peut y avoir une différence telle que ces deux ensembles, bien qu'ils aient été dénombrés par le même « processus », soient néanmoins, une fois dénombrés, incomparables, dotés de propriétés substantielles (« deux » et « trois ») absolument différentes, impossible à relier. Les nombres de façon individuelle, parfois allant jusqu'à dix, sont d'ailleurs souvent bien connus des peuples avant même que ceux-ci n'aient développé et produit un quelconque système des nombres. Cependant, ici « Chaque nombre

⁵⁶ *Ibid.*, p. 193.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 193.

possède son essence propre, sa nature individuelle, sa force particulière »⁵⁸. Il s'agit d'un phénomène que Cassirer nomme de « substantialisation » et de « sacralisation » des différents nombres obtenus par les différents actes de dénombrement⁵⁹.

Nous pouvons lier cette observation concernant ce type d'appréhension des nombres à celles que nous avons faite précédemment concernant l'appréhension de phénomènes de la nature dans une logique numérique, c'est-à-dire selon un ordre de progression, afin de mieux souligner ce que cette observation implique pour notre problème. Alors que l'appréhension des phénomènes de la nature, par exemple de grains dans une forme numérique, impliquait la réalisation d'un équilibre parfait entre l'appréhension de l'unité de grains réunis et l'appréhension de l'individualité des grains, l'appréhension de l'acte de dénombrer ou encore des nombres associés aux unités dénombrées, qui sont les symboles sensibles de l'ordre idéal numérique ou ordinal, ne s'effectue quant à elle pas encore selon une logique ou une forme sérielle numérique. En effet, nous voyons bien suite à ce que nous avons dit concernant la sacralisation des nombres qu'ici, l'individualité de chaque nombre et de chaque système de dénombrement l'emporte en quelque sorte sur l'unité qu'ils pourraient former⁶⁰. Nous pouvons alors dire en d'autres mots qu'ici, chaque unité du système de dénombrement a une objectivité, une existence manifeste, palpable et définie, mais que le système de référence numérique en tant que tel n'en a, quant à lui, encore aucune. Le déploiement de la structure conceptuelle du nombre, c'est-à-dire l'accession à l'objectivité de ce système de référence, sa différenciation, dépendra du fait que ses différentes unités, ses différentes valeurs numériques puissent être appréhendées en tant que totalité. C'est-à-dire que cela dépendra du fait que les

⁵⁸ Ernst Cassirer, 1972, *La philosophie des formes symboliques 2. la pensée mythique*, trad. J. Lacoste, Paris, Minuit, p. 173.

⁵⁹ Cassirer mentionne l'existence de ce phénomène de sacralisation dans le premier tome de *La philosophie des formes symboliques*, mais il le documente de façon encore plus détaillée dans le tome 2 de ce même ouvrage. (Voir en particulier, *Ibid.*, pp. 170-182.)

⁶⁰ Cassirer donne de nombreux autres exemples outre le processus de sacralisation des nombres pour appuyer cette idée que dans la formation intuitive ou représentationnelle des nombres en tant qu'objet la dimension individualisante ou « substantialisante » de l'objectivation a tendance à dominer. Par exemple, à travers la formation des plusieurs dans les langages propres aux peuples n'ayant pas développé une pensée conceptuelle des nombres. (Voir à ce sujet Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 1*, op. cit., pp. 193-198.)

symboles sensibles de l'ordre idéal de succession puissent être appréhendés eux-mêmes dans la forme propre de cet ordre idéal de succession⁶¹.

Un changement commence à s'opérer dans cette direction quand les différents systèmes de dénombrement commencent à être eux-mêmes mis en relation, appréhendés ensemble et constitués peu à peu comme un même objet. Par exemple, avec la constitution linguistique du nombre qui accompagnera éventuellement sa constitution manuelle et gestuelle, c'est peu à peu un seul et même système de dénombrement linguistique qui sera mobilisé afin d'objectiver numériquement de multiples ensembles de choses différentes. Ce qui se produira ici, c'est une séparation de la symbolisation numérique « devenue autonome par rapport à la désignation de la chose⁶². » C'est-à-dire que progressivement, un seul mode de dénombrement est utilisé pour compter n'importe quel type de chose. Cassirer n'est que peu loquace concernant les modes de réalisation effective de cette séparation d'un système de symbolisation numérique permettant de dénombrer plusieurs types de chose⁶³. Il ne précise jamais tout à fait précisément comment se réalise cette réunion des différents systèmes de référence en un seul plus général, comment ce « choix » se réalise, cependant il demeure toujours clair à propos du fait que le résultat de cette opération est que les nombres acquièrent une plus grande distance face aux objets qu'ils représentent et qu'ils acquièrent ainsi aussi une plus grande « universalité ». Toutefois, même dans ces conditions, les nombres eux-mêmes demeurent des entités autonomes et hypostasiées, ils sont des choses ou plus justement des propriétés particulières comme pourraient l'être, par exemple, le sexe d'une personne, la forme ou la couleur d'un objet, une propriété qui appartient entièrement à cet objet.

Un pas supplémentaire dans la direction de la structure conceptuelle du nombre consiste en la réunion des différentes unités au sein d'un même ensemble objectif. À ce moment, ce n'est

⁶¹ Nous verrons également que la validité du concept de nombre dépendra également en quelque sorte de ceci, mais nous traiterons de la question de sa vérité après avoir traité de la question de l'émergence de la structure conceptuelle du nombre.

⁶² *Ibid.*, p. 193.

⁶³ Et ce manque d'attention à ce processus par lequel il y a effectivement réunion des différents systèmes de référence numérique sous un seul constitue d'ailleurs l'un des problèmes pour sa conception de la genèse des formes symboliques. Nous nous réservons cependant l'étude de ce problème spécifique pour le chapitre 4.

pas seulement les différentes unités du système de dénombrement, les différentes valeurs numériques du système, qui acquièrent un caractère objectif mais le système de dénombrement lui-même. Il deviendra un système de référence autonome et les unités de ce système acquerront par là de nouvelles significations. Ce pas supplémentaire est quant à lui beaucoup mieux explicité par Cassirer⁶⁴. Comme nous l'avons mentionné auparavant, bien qu'issue de l'acte de dénombrement, chaque valeur numérique particulière n'est originellement pas reconnue comme puisant sa signification et son existence dans l'acte de dénombrement; les nombres n'ont dans un premier temps qu'une existence lourde et manifeste pour eux-mêmes ils sont exprimés dans une figure divine, ils ont un nom qui les définit substantiellement. En reliant peu à peu certains nombres entre eux, c'est précisément l'interdépendance des différentes valeurs numériques que reconnaîtra la conscience et, plus encore, certaines valeurs numériques se verront ainsi attribuer une valeur propre qui ne dépendra uniquement que de certaines autres valeurs numériques indépendantes. C'est ce qui se produira par exemple, quand le nombre 3 sera compris comme étant « constitué » par les nombres 1 et 2. Une relation est alors tissée entre les nombres 1, 2 et 3 et c'est cette relation seulement qui donne une objectivité au nombre 3. Plus précisément le nombre 3 est ici appréhendé exactement de la même façon qu'une multiplicité concrète l'était dans nos exemples précédents, c'est-à-dire par le biais du « dénombrement », ou plus justement dans la mise en ordre progressif de ses composantes. Le nombre 3 est formé par la juxtaposition en son sein du nombre 1 et du nombre 2. C'est donc une toute nouvelle signification qu'obtient le nombre 3. Les deux « parties » du nombre 3 qui sont les nombres 1 et les nombres 2 définissent ce nombre *entièrement*. L'appréhension de plusieurs nombres au sein de mêmes séries contribue à rendre le système de dénombrement encore un peu plus général en ce qu'il permet maintenant non seulement de compter plusieurs types de choses mais de comparer et de réunir des groupes des choses ayant des valeurs numériques différentes.

Ces systèmes premiers de nombres dans lesquels ceux-ci sont définis les uns par rapports aux autres et dans lesquels les combinaisons de nombres peuvent générer de nouveaux nombres

⁶⁴ Les explicitations dans ce domaine permettent sans doute d'inférer ce qui a pu être en jeu dans la réunion des différents systèmes de numération dont nous avons parlé à l'instant, mais nous nous occuperons de ce problème au chapitre 4.

jusqu'alors inconnus peuvent atteindre des degrés de complexité remarquables. Ces systèmes fort complexes de nombres peuvent même s'appliquer de manière rigoureuse à de très nombreux phénomènes. C'est le cas par exemple du système numérique babylonien :

La découverte d'une régularité, d'une certaine uniformité dans les événements naturels tels les mouvements des planètes, le lever du soleil ou de la lune, le changement des saisons, constitue une des premières grandes expériences de l'humanité. La pensée mythique, déjà, avait fait cette expérience et lui avait donné sa pleine expression. On y trouve les premières manifestations de l'idée d'un ordre général de la nature. Et bien avant Pythagore cet ordre avait pu être décrit non dans le seul langage mythique, mais aussi dans celui du symbolisme mathématique. [...] On doit aux astronomes babyloniens la distinction des différents amas stellaires et la division du zodiaque en douze parties. Il aurait été impossible de parvenir à de tels résultats sans une nouvelle base théorique. Mais une généralisation beaucoup plus audacieuse fut nécessaire pour créer la première philosophie du nombre⁶⁵.

Cependant, comme en témoigne la dernière partie de ce passage, ces systèmes de numération, aussi complexes et généraux soient-ils, ne présentent pas encore la structure conceptuelle du nombre, bien qu'ils s'en soient approchés encore un peu plus. En effet, nous venons de mentionner que l'existence de systèmes de nombres parfois même très complexes était rendue possible, par la mise en relation des nombres, c'est-à-dire par la construction de certains des nombres du système à partir d'autres nombres qui avaient alors des statuts plus fondamentaux et plus substantiels au sein du système. C'était le cas par exemple de l'équivalent des nombres 1 à 60 dans le système des nombres babyloniens. De cette manière le système des nombres, en tant que système de référence pour l'attribution de significations numériques aux phénomènes, a désormais une objectivité propre, il est différencié de la totalité de l'expérience, il a une existence palpable pour lui-même. L'unité des nombres repose sur l'existence en quelque sorte indépendante de certains nombres en ce sens que ces nombres-ci n'ont pas pour seule et unique signification d'être une composante, une partie du système des nombres. C'est le cas dans l'exemple que nous avons donné précédemment des nombres 1 et 2 qui formaient le nombre 3 ou des nombres 1 à 60 dans le système babylonien. Ainsi, le système des nombres, bien qu'ayant pour la conscience une existence objective manifeste, n'est en quelque sorte pas complètement différencié de l'expérience intuitive en ce

⁶⁵ Ernst Cassirer, 1975, *Essai sur l'homme*, trad. N. Massa, Paris, Minuit, pp. 293-294. Nous soutenons que dans ce contexte « philosophie du nombre » doit être entendue au sens du développement d'une théorie conceptuelle du nombre.

sens qu'il ne tire pas entièrement sa signification propre que de la seule réunion de ses composants; il la tire en partie de la « divinité » externe et sensible de ses nombres fondateurs.

Ce qui caractérisera la structure conceptuelle du nombre, telle que développée par la mathématique pure, tient dans le fait que ces nombres en tant qu' « objets » mathématiques ne seront pas définis, n'auront pas leur valeur les uns par rapport aux autres, ce qui implique toujours que certains nombres reçoivent une valeur substantielle, mais qu'ils seront plutôt définis entièrement par « le caractère constructif des mathématiques pures, le fait qu'elles n'acquiescent leurs concepts et par suite leurs objets, que dans la mesure où elles peuvent les engendrer à partir d'un principe originaire »⁶⁶. En d'autres termes, pour atteindre véritablement la structure conceptuelle du nombre, un système des nombres doit être développé de telle sorte que ce ne soit pas les nombres eux-mêmes qui s'engendrent les uns les autres, par exemple par « addition » comme nous l'avons vu avec le nombre 3 qui était défini par l'addition des nombres 1 et 2, mais bien en quelque sorte que cette relation d'addition accède elle-même à l'objectivité et qu'elle arrive ainsi à pouvoir engendrer la totalité et même l'infinité des nombres par son principe, à partir d'une position de départ. Cassirer présente lui-même ce passage de la structure intuitive à la structure conceptuelle du nombre dans le passage suivant et exprime également par là les caractéristiques principales du *concept* de nombre. Cassirer mentionne qu'au commencement de l'objectivation linguistique de la numération :

⁶⁶ Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes 4*, op. cit., p. 102.

Le nom de chose fonctionne comme « index » de la numération : il signale un pas « en avant » ou « en arrière » à l'intérieur de la série globale. L'étendue dans laquelle une différenciation de cette sorte [la différenciation les « divers stades de l'acte de dénombrement » les différentes positions de l'ordre de progression] est possible a beau rester à cette occasion enfermée dans les limites les plus étroites en sorte que par exemple seuls le premier et le second terme de la série, ou à la rigueur le troisième et le quatrième, sont gratifiés d'un nom indépendant, tandis qu'on ne dispose au-delà que d'une expression vague pour « en nombre indéterminé »; dans ce resserrement extrême on peut encore reconnaître un nouveau départ et un nouvel engagement de la pensée. Car le mot y est devenu l'expression d'une opération de l'esprit, si simple soit-elle encore. Sans doute continue-t-il de s'appuyer constamment et comme craintivement sur l'intuition sensible d'objets individuels; mais en même temps il saisit en eux, quoique de façon tout d'abord encore imprécise et incertaine, un moment de leur « forme », moment qui ne se rapporte pas à la simple quiddité de ces objets, mais à la manière dont ils peuvent s'ordonner en eux-mêmes et se coordonner entre eux. Le concept *scientifique* de nombre apparaît lorsque ce premier commencement se libère de toutes les barrières accidentelles pour s'élever à la généralité pure. Il requiert un système universel de signes d'ordre, procédant à partir d'une position initiale d'après un principe fixe et général. À cette progression on n'a plus le droit d'imposer de limites extérieures : l'ensemble des « choses » discernables par nous dans la perception sensible et la représentation intuitive ne doit plus servir d'étalon à la création des signes d'ordre. Ceux-ci possèdent désormais un caractère de pure idéalité : pour parler comme Leibniz, ils désignent des ordres du possible, non du réel. [...] [S]urmontant l'hétérogénéité que la diversité des objets semble imposer à la pensée il [le concept mathématique de nombre] a forcé l'accès à l'homogénéité, au *genus* et à l'*eidos* [du] nombre. Les nombres isolés n'ont plus désormais, abstraction faite de leur valeur positionnelle, d'être dissociable, d'« individualité » au sens d'une donnée concrète. Et en distinguant ainsi la forme pure de la relation numérique de tout ce qui peut y entrer, la pensée obtient en outre l'applicabilité illimitée de cette forme comme telle⁶⁷.

Nous voyons donc que, pour Cassirer, pour être pleinement différencié du processus d'attribution de signification, le système de référence mathématique, le système des nombres doit être fondé entièrement sur lui-même, la signification de l'ensemble des nombres doit procéder de leur pure réunion dans un système. En d'autres mots, nous pouvons dire que c'est seulement ainsi, lorsque la conscience peut reconnaître pleinement que le système de référence dont elle se sert pour attribuer des significations aux phénomènes du monde est autonome, que l'attribution se déroule dans un régime complètement réflexif symbolique et conceptuel. C'est-à-dire que c'est seulement lorsque les relations invariantes elles-mêmes sont identifiées et formalisées dans un principe, dans une loi, une fonction, que le système de référence est autonome et que nous pouvons ensuite attribuer aux phénomènes, par le travail

⁶⁷ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 3*, op. cit., pp. 379-380.

de l'observation et de la représentation, une signification qui provient du fait qu'il semble répondre de cette loi particulière.

Cette condition n'est réalisée, selon Cassirer, qu'à partir du moment où c'est un principe *générateur*, une loi fonctionnelle qui suffira à exprimer l'« existence » ou la signification complète de tous les nombres du système et qui suffira par conséquent à exprimer l'objectivité du système des nombres en tant qu'unité⁶⁸. Cette relation générale et génératrice, cette loi fonctionnelle qui suffit à définir et à fonder entièrement l'ensemble du système des nombres ne peut être obtenue que lorsqu'elle est formée à partir de l'ensemble des relations entre les nombres, par leur mise en relation sérielle et itérative et que cette itération des relations est projetée dans l'infini. C'est ce que Cassirer appelle, à la suite de Poincaré, l'induction complète ou encore, la démonstration par *réurrence*, qu'il définit ainsi :

Dans ce raisonnement on ne collectionne pas des déterminations [ici déterminations est entendu dans le sens de relations stables] trouvées et démontrées sur des cas particuliers, des nombres isolées, pour les transposer à d'autres cas tout aussi particuliers, mais on remonte en quelque sorte au principe absolu du nombre : on reconnaît que la même relation première qui unit un terme à son « successeur immédiat » à l'intérieur de la série des nombres se répète à travers la totalité de cette série et en détermine toutes les parties⁶⁹.

⁶⁸ Pour Cassirer, « toute fonction propositionnelle produit une classe : la classe des x qui sont tels qu'ils constituent $\phi(x)$ — ce « tel que » échappant à toute analyse ultérieure, et devant être reconnu comme une signification *sui generis*, comme une « indéfinissable logique ». Chaque Classe ne devient un être défini que par l'indication d'une fonction propositionnelle qui est vraie pour les membres de la classe et fausse pour toutes les autres choses. » (*Ibid.*, p. 330.)

⁶⁹ *Ibid.*, p. 416.

De plus, pour Cassirer :

Cette démonstration par récurrence constitue le nerf de tout le calcul arithmétique, et nous devons y reconnaître la conclusion mathématique en sa forme la plus simple et la plus pure. Ce qui fait le caractère distinctif de cette procédure, c'est qu'elle contient un nombre infini de syllogismes hypothétiques qu'elle concentre d'une certaine manière, en une formule unique. Ce résultat, grâce auquel nous pouvons embrasser d'un seul regard la série infinie des nombres, ne peut évidemment être obtenu par l'« induction » employée dans les sciences empiriques. Dans ce type d'indication, nous commençons par considérer le cas particulier, puis nous passons à un grand nombre de cas, pour finalement à l'aide de ce procédé d'inférence toujours précaire, et par une sorte de saut soudain, parvenir à une assertion supposée pour « tous les cas ». Or, l'expérience est seulement capable de montrer qu'une proposition déterminée est vraie pour les dix, cent, ou mille premiers nombres. De même, recourir aux principes fondamentaux de la logique – le principe d'identité ou de non-contradiction – ne résoudrait en rien le problème. Le principe de non-contradiction suffirait s'il s'agissait, ici, d'une série limitée de conclusions; il nous permettrait de développer autant de syllogisme que nous voudrions »⁷⁰. Et Cassirer poursuit en citant Poincaré : « C'est seulement quand il s'agit d'enfermer une infinité dans une seule formule, c'est seulement devant l'infinité que ce principe échoue, c'est également là que l'expérience devient impuissante. Cette règle, inaccessible à la démonstration analytique et à l'expérience, est le véritable type de jugements synthétiques a priori [...]. Pourquoi donc ce jugement s'impose-t-il à nous avec une irrésistible évidence? C'est qu'il n'est que l'affirmation de la puissance de l'esprit qui se sait capable de concevoir la répétition indéfinie d'un même acte, dès que cet acte est une fois possible. L'esprit a de cette puissance une intuition directe et l'expérience ne peut être pour lui qu'une occasion de s'en servir et par là d'en prendre conscience⁷¹.

Par exemple, nous avons vu dans le cadre de l'établissement de la structure du nombre que certaines relations avaient pu être identifiées entre certains nombres. Entre autre, le nombre 3 est composé par l'ajout du nombre 1 au nombre 2 et le nombre 4, par l'ajout du nombre 1 au nombre 3, et ainsi de suite. La projection dans l'infini de cette relation sérielle donne une relation de type $n = x+1$ où n définit un nombre et x celui qui le précède immédiatement. De cette façon, l'ensemble des nombres entiers est défini par la loi de progression unitaire. Le nombre acquiert sa structure conceptuelle ou purement symbolique quand il devient un objet exclusivement mathématique, c'est-à-dire quand la définition et la signification particulière de chaque nombre ne sont induites que de la loi mathématique. Cette dernière est elle-même « induite » à partir de la projection dans l'infini de la suite des relations entre les nombres

⁷⁰ Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes 4*, op. cit., pp.101-102.

⁷¹ Henri Poincaré, 1908, *La science et L'hypothèse*, Paris, Flammarion , pp.23-24. Cité par Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes 4*, op. cit., p. 102.

eux-mêmes et de la concaténation, de la concentration de ces relations au sein de la loi mathématique. Ainsi, nous voyons que l'élaboration d'une loi mathématique qui permettra de générer entièrement la signification de l'ensemble des nombres de façon indépendante à la réalisation du nombre dans l'expression sensible, dépend de la capacité à envisager une infinité de possibilités pour la réalisation d'une relation et la relation comme ce qui génère cette infinité de possibilités. Nous accédons en d'autres mots à la relation pure, à la loi en tant que principe relationnel invariant, seulement quand nous contemplons pleinement cette relation en tant que pure possibilité et non plus en tant que relation invariante seulement effective dans un cas particulier.

De plus notons que si Poincaré, dans le passage rapporté ci-haut, considère que c'est là une « puissance de l'esprit » que de pouvoir se projeter dans l'infini et de contempler les relations invariantes entre les objets mathématiques, entre les nombres, Cassirer considère en revanche que c'est une possibilité qui s'est développée historiquement et qui a trouvé l'un de ses tout premiers accomplissements véritables dans la pensée de Pythagore et de son école, comme nous avons pu le voir dans le passage rapporté à la page 49. Toutefois, nous pouvons noter que si Cassirer voit cette toute première impulsion de la pensée conceptuelle dans les réalisations philosophiques et scientifiques des pythagoriciens, il ne considère en aucun cas que ces derniers réalisent dans toute son ampleur et sa plénitude la structure conceptuelle du nombre. Au contraire de la même manière que la numération s'objective progressivement en nombres dans des figures divines et linguistiques, nous pouvons dire que le système numérique et sa relation purement fonctionnelle à l'être s'établit très progressivement comme un système purement conceptuel, à partir des premières figures conceptuelles esquissées par les Pythagoriciens. C'est ce que l'on peut comprendre quand Cassirer écrit que :

[...] même là où le logos devient indépendant, là où, comme chez les Pythagoriciens, il est entendu comme un pur rapport de nombre et, dans cette mesure, libéré de la matière de la perception sensible, il conserve une relation avec la physis. [...] [C]ette « essence » conceptuelle, cette *ousia* et *alêtheia* du nombre ne surgit pas du premier coup; elle ne peut se dégager que lentement et progressivement, comme d'un monde étranger. Le nombre pythagoricien, le nombre des mathématiques et de la science de la nature, ne se découvre qu'en s'arrachant, au cours d'un progrès continu de la pensée, à l'empire du monde mythico-magique. Et la connaissance scientifique de la nature doit soutenir le même combat⁷².

Ainsi nous voyons bien que, pour Cassirer, ce que réalisent les Pythagoriciens n'est que l'amorce d'un long procès de conceptualisation du nombre, qui est dans son déroulement et dans sa dynamique en tout point semblable que celui que nous avons décrit précédemment comme menant à l'« éclosion » de la pensée conceptuelle, comme nous le verrons en détail plus loin.

Pour l'instant, de mettre en évidence ce caractère progressif du développement de la structure conceptuelle comme de celui de la préparation et de l'amorce de ce développement dans la pensée intuitive doit nous permettre de comprendre et de voir qu'au sein de l'ensemble du procès qui mène de la numération expressive et intuitive à la structure conceptuelle du nombre n'existe aucune coupure nette. Malgré que Cassirer présente souvent l'« accession » à la structure conceptuelle du nombre et plus généralement à la pensée conceptuelle comme une *crise* ou comme quelque chose qui serait de l'ordre d'une transformation complète et radicale de la pensée, il faut comprendre par là – et il serait d'ailleurs beaucoup plus juste que Cassirer s'exprime lui-même ainsi et mette plus d'emphasis sur cette nuance importante – que ce sont finalement des « crises » et des brisures que Cassirer, en tant qu'analyste de la culture, impose lui-même à la pensée et à son mouvement historique⁷³. Pour nous en

⁷² Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques* 3, *op.cit.*, p. 30.

⁷³ Les passages dans lesquels Cassirer fait référence au développement de la structure conceptuelle de la pensée en utilisant le terme *crise* sont nombreux et nous pouvons en donner un exemple tiré du tome 2 de la *Philosophie des formes symboliques*. « Le mythe aussi vit dans un monde de figures pures qui surgissent devant lui comme quelque chose d'objectif, comme l'objectif lui-même. Mais la relation à ces figures ne manifeste encore rien de cette crise décisive par laquelle commence le savoir empirique et conceptuel. Quoique ses contenus lui soient donnés, de manière objective comme des contenus réels, cette forme de réalité est encore parfaitement homogène et indifférenciée. Les nuances de signification et de valeur que la connaissance exprime dans son concept d'objet, et grâce auxquelles elle parvient à séparer rigoureusement différents domaines d'objets et à tracer une frontière nette entre le monde de la « vérité » et celui de l'« apparence », ces nuances font ici totalement défaut. » (Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques* 2, *op. cit.*, pp. 56-57.)

convaincre, nous pouvons faire valoir que Cassirer ne situe pas toujours au même endroit ni au même moment cette crise, cette « acquisition » de la structure conceptuelle du nombre. Nous avons vu qu'il la situe parfois dans la pensée de la Grèce antique et plus spécifiquement chez Pythagore, mais il la situe aussi parfois plus tard, chez Kepler, chez qui « le nombre en tant que nombre fonctionnel et nombre servant aux mesures physiques et mathématiques, est flanqué de son usage analogique et symbolique; mais ce dernier n'est plus une entrave pour l'esprit car il est reconnu et démasqué pour ce qu'il est⁷⁴. » Parfois encore, Cassirer situe la véritable constitution de la structure conceptuelle du nombre plus tard encore dans l'histoire, dans l'œuvre de Leibniz et plus précisément dans sa transformation du concept de symbole, dans la perspective que celui-ci développe sur la relation du symbole à la vérité et à la réalité – qui trouve son expression la plus concrète dans le calcul infinitésimal. En effet, Cassirer voit que c'est chez Leibniz que pour la toute première fois:

Les idées ne sont pas les images, mais les symboles de la réalité; elles n'imitent pas un être objectif avec tous ses traits et caractères particuliers, il leur suffit de représenter parfaitement en elles les rapports qui existent entre les éléments particuliers de cet être et pour ainsi dire de les traduire dans leur propre langue. [...] Ce que signifie et réalise cette idée fondamentale pour la configuration de la mathématique [...] ne trouve son véritable accomplissement que dans le domaine du calcul infinitésimal. C'est là que nous voyons comment la différentielle, sans être en quoi que ce soit semblable et équivalente à une figure, peut pourtant en représenter toute la signification conceptuelle et exprimer tous les rapports qu'elle a avec d'autres grandeurs⁷⁵.

Ainsi, nous pouvons comprendre de tout cela que la structure conceptuelle est un concept, une définition dont Cassirer se sert pour penser le développement du nombre. À aucun moment celle-ci n'est véritablement achevée ou réalisée et plus important encore à aucun moment celle-ci n'est réalisée brusquement, soudainement. Mais elle permet à Cassirer de donner un *sens* à ce développement du nombre, de désigner sa direction et de comprendre certains grands moments de l'histoire de la pensée comme des médiations importantes, des réalisations partielles mais toujours plus complètes de cette direction et de ce sens de la pensée. Ainsi, il nous faut voir que ce mouvement de transformation de la numération et du nombre poursuit son chemin, continue son procès sans coupures brusques, mais que des

⁷⁴ Ernst Cassirer, 1997, *Trois essais sur le symboliques*, trad. J. Carro avec la collaboration de J. Gaubert, Paris, Cerf, p. 93.

⁷⁵ Ernst Cassirer, 2005, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes 2. De Bacon à Kant.*, trad. René ferreux, Paris, Cerf, pp. 124-127.

concepts propres à autoriser une compréhension de ce mouvement par son analyse le font apparaître en différents stades, le découpe selon qu'en lui apparaissent différents modes de la pensée. Ces modes ne sont que des concepts et ils peuvent être vues comme des crises parce que leur rôle est de décomposer le mouvement de la pensée pour le montrer analytiquement et non parce que dans ce mouvement une quelconque crise serait vécue. Nous ne pourrions approfondir véritablement et étayer convenablement les raisons qui nous permettent de faire une telle interprétation purement conceptuelle de ce que Cassirer nomme parfois des crises de la pensée qu'au chapitre 4, ainsi nous nous contentons ici de renvoyer le lecteur à cette section de notre ouvrage pour le développement.

Pour l'instant, cette brève introduction à cette problématique de la relation entre le concept analytique et le vécu culturel devait seulement servir à mettre bien en évidence deux conclusions fort importantes pour ce qui suivra. D'abord, elle devait nous permettre de voir que, malgré que Cassirer identifie des moments clés dans le développement conceptuel du nombre comme moments de découverte ou de transformation de la pensée, ceux-ci ne correspondent pas à de nouvelles illuminations soudaines et mystérieuses de la pensée, comme nous l'avons souligné. Ils ne sont que la continuité de son mouvement dans lequel nous pouvons voir seulement *a posteriori* qu'il a, à ces moments, une signification et un sens nouveaux pour nous. Ceci signifie par exemple que l'induction complète qui est réalisée peu à peu par Pythagore, par Kepler, par Leibniz, n'est nullement plus « mystérieuse » que cette façon qu'a la conscience, dans sa fonction purement expressive et représentative, de rendre les phénomènes prégnants de sens. En effet, la différence qu'il y a entre ces deux procès d'attribution de signification tient dans le fait que, dans le concept, ce à quoi la conscience donne du sens ou ce qu'elle rend objectif, ce sont ses propres déterminations idéelles, que l'esprit se donne à voir en rendant d'abord le sensible plein de ces fonctions idéelles. Ainsi, il ne faudrait pas concevoir la structure de la pensée conceptuelle, que la conscience se met à réaliser dans « l'induction complète », comme une transformation radicale du mode de relation de la conscience à son environnement, du mode de son expérience. Il s'agit simplement de la poursuite d'une construction dialectique de son expérience, de son objectivation des phénomènes qui l'entourent, au cours de laquelle, notamment par son

intervention matérielle, l'esprit se donne à voir, entre autres phénomènes, de plus en plus de sa propre activité d'information.

Le « mystère de l'induction », dont on a si souvent parlé ne commence donc pas au moment où nous appliquons à la totalité des cas un conclusion tirée d'une pluralité d'observations; il est déjà contenu sans réserve et sans partage dans la constatation du moindre des cas singuliers. C'est là seulement, dans cette extension de son contenu, qu'il faut chercher la solution du problème de l'induction. [...] C'est dès le cas particulier que doit être supposé, fût-ce implicitement, un potentiel qui le conduit à déborder son aspect limité et fragmentaire. La fonction en vertu de laquelle nous pouvons poursuivre l'analyse d'un contenu empirique au-delà des limites temporelles qui l'affectent, en assignant la place qu'il occupe en tous les points de la série temporelle, constitue ainsi le noyau véritable de la procédure inductive. La relation à laquelle il nous faut recourir, si nous voulons appréhender ne fût-ce qu'un moment unique et indivisible, déborde son domaine initial d'application et va jusqu'à déterminer, d'une manière ou d'une autre la totalité des moments temporels à venir. Aussi chaque jugement, quelle que soit la singularité de son objet, fait-il référence à l'infini, dans la mesure où le contenir qu'il implique s'ouvre à la totalité des temps et doit à cette totalité même la possibilité de se perpétuer, en régénérant incessamment son identité essentielle. Pris dans sa durée empirique et avec l'ensemble de ses propriétés empiriques constantes, l'objet visé n'est jamais que l'intégrale des propriétés momentanées dont l'expérience, de par sa singularité même, nous informe. Mais l'intégration et son processus logique ne seraient pas possibles si l'élément n'impliquait déjà la relation à l'ensemble, c'est-à-dire si le contenu changeant de l'expérience, malgré toutes les apparences de la dispersion et de l'émiettement, ne persistaient à évoquer la légalité et l'invariance qui informent toute expérience⁷⁶.

Ainsi ce que Cassirer nomme l'induction complète n'est pas une nouvelle capacité dont l'esprit se dote soudainement, mais, simplement, la poursuite du travail symbolique de la pensée auquel une nouvelle signification analytique est donnée.

Une deuxième conclusion que nous devons tirer à partir de ce que nous avons dit précédemment concerne l'idée que, si ces concepts de pensée intuitive et de pensée conceptuelle sont des significations que nous attribuons à différents moments de cette histoire pour lui donner un sens, seule une attention à cette histoire et à ses moments permet de constituer ces significations, de développer et de formaliser les concepts qui permettent de voir ce mouvement de manière analytique. C'est en effet seulement en étant attentifs aux particularités des différents procès d'attribution de signification que Cassirer a pu les typifier,

⁷⁶ Ernst Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 280.

les catégoriser, les regrouper en classes, en modes expressifs, intuitifs et conceptuels; c'est seulement en étant attentif aux différentes figures numériques qu'a connues l'histoire et aux différentes activités par lesquelles celles-ci ont pu être produites que Cassirer a classifié ces figures selon que certaines d'entre elles pouvaient être comprises comme une structure et une fonction expressive, représentative ou conceptuelle. C'est là la méthode qu'a empruntée Cassirer pour constituer ses catégories, que nous n'avons pu ici présenter que sommairement. Ici encore nous ne pouvons nous permettre de développer plus à fond ce principe d'interprétation par lequel les catégories analytiques sont constituées par Cassirer et nous devons renvoyer au chapitre 4 de ce document pour cette présentation. Cependant nous pouvons dire que c'est cette incursion de Cassirer dans l'histoire du nombre que nous avons nous-même suivie afin de bien nous imprégner de la signification qu'il donne à ses catégories analytiques, afin de bien nous imprégner de son interprétation du sens et de la signification du vaste spectre des figures de nombre que l'esprit a connues. C'est seulement ainsi que nous avons pu bien cerner la définition qu'il donne à la notion de concept et à celle de pensée conceptuelle. De plus, pour annoncer la tâche qui nous occupera à l'instant et pour préciser la méthode par laquelle nous nous en acquitterons, nous pouvons également insister sur l'idée suivante. Cassirer a *observé* le mouvement d'objectivation de la numération dans les premiers systèmes de nombre et qu'il a constitué la signification de ses catégories analytiques d'expression, d'intuition et de concept pour donner sens à ce mouvement d'objectivation à partir de l'observation de ce mouvement même; de la même manière il a observé le mouvement de développement des systèmes de nombres modernes et il l'a ensuite interprété ce mouvement, lui a donné un sens. Cassirer a interprété analytiquement ce mouvement en le comprenant comme étant la réalisation une assumption de plus en plus franche de la distance entre les concepts de nombre et la réalité physique sensible, résultant dans le développement et la réalisation de plus en plus complète d'un concept de vérité idéaliste, auquel il adhère pleinement. En d'autres mots, la conception cassirerienne de la vérité scientifique lui vient de son interprétation du mouvement de la science moderne, et particulièrement du mouvement de développement des systèmes modernes de nombres, de la *signification* qu'il donne à ce mouvement. Ainsi, comme nous l'avons fait pour bien comprendre la signification que donne Cassirer à la notion de concept, à la notion de pensée conceptuelle, nous suivrons l'incursion de Cassirer dans ce mouvement des systèmes modernes de nombre pour comprendre la

signification qu'il lui donne – et donc pour comprendre la signification qu'il donne à la notion de vérité des représentations scientifiques, qu'il s'imposera de surcroît à lui-même comme exigence dans le contexte de sa propre conceptualisation, non pas de la nature, mais de la culture.

Cependant, avant d'amorcer cette présentation et pour en favoriser la clarté, nous devons préciser une dernière chose. Nous avons vu que le concept, et en particulier le concept numérique, est caractérisé par le fait que, en tant que système de référence objectivé, il se distancie de plus en plus de la *physis* et entretient de moins en moins de lien avec elle. Nous avons également mentionné que, pour Cassirer, le développement de la science moderne permettra à celle-ci d'accuser et d'assumer de plus en plus cette distance. Nous pouvons voir qu'une manière par laquelle cette distance entre la signification du concept et ce qu'il vise à représenter est assumée consiste en ce que nous pouvons nommer une division du travail entre la mathématique et la physique, pour ce qui concerne la réalisation des représentations mathématiques de la nature. En effet, les mathématiques et les sciences physiques se retrouvent avec des fonctions différentes au sein de ce projet général de connaissance et nous devons les spécifier afin de pouvoir mieux comprendre ensuite, en relation avec ce rôle particulier des mathématiques pour la connaissance, les exigences de vérités et de validité qui se développent progressivement en elles et que Cassirer comprend comme la *signification* et le sens profond de leur développement.

2.4.2 Une introduction à la fonction du concept mathématique dans la science de la nature

Nous avons vu jusqu'à présent qu'à partir du moment où la structure conceptuelle du nombre est acquise, où la loi mathématique permet de générer un système de référence complètement autonome et différencié par rapport à la totalité de l'acte de perception sensible, cette loi mathématique définit entièrement le système des nombres et chaque nombre qui le compose. Par exemple, dans le cas de la loi mathématique qui définit le système conceptuel des nombres entiers, c'est la loi ordinale qui pose que les nombres sont générés selon une loi de progression unitaire à partir d'une position de départ, le zéro. Ce système des nombres, une fois clairement objectivé et significatif, peut alors se présenter véritablement comme un système de référence qui se situe en quelque sorte *en amont* du processus d'attribution de

signification à un phénomène et cela précisément parce qu'il a une signification qui ne dépend pas des cas particuliers auxquels on peut l'appliquer. En effet, nous devons préciser que cette objectivation croissante du système des nombres jusqu'à l'acquisition de sa structure conceptuelle contribue à transformer complètement le procès d'attribution de signification aux phénomènes de la nature. Par cette différenciation, l'acte d'attribution de signification se donne un système de référence, un système de jugement indépendant dont il pourra se servir pour mesurer le réel, c'est-à-dire, le représenter objectivement, faire des phénomènes de la nature des objets stables et analytiques par le biais de leur représentation numérique. Ainsi, la connaissance et la formulation de ce système de référence deviennent donc une tâche et une fonction de connaissance indépendante de l'acte d'interprétation des phénomènes à partir de ce système. Pour Cassirer, la tâche et la fonction des mathématiques au sein de ce projet de connaissance de la nature n'est donc pas de représenter la nature, mais bien de produire uniquement la connaissance des *principes analytiques* qui permettent cette représentation de la nature. En d'autres mots, la tâche de la mathématique dans ce projet est de produire une connaissance des systèmes de référence qui seront utilisés pour représenter numériquement la nature tandis que la tâche d'une science physique, par exemple, est, quant à elle, de se saisir de ces systèmes de référence pour pourvoir interpréter analytiquement la nature. C'est ce que l'on peut comprendre à propos de la fonction de la mathématique dans les sciences de la nature quand Cassirer indique que :

Entendus dans leur sens le plus général, la tâche et l'objectif de la mathématique consistent, non pas à comparer, diviser ou composer des grandeurs données, mais à dégager et à mettre en corrélations les relations génératrices qui fondent la possibilité même de poser des grandeurs⁷⁷.

Le rôle et la fonction de la mathématique est donc pour Cassirer exclusivement *analytique*, il réside dans la fondation des possibilités et des méthodes d'analyse des phénomènes, dans la fondation des cadres auxquels rapporter ces phénomènes pour leur donner une signification scientifique, pour les voir scientifiquement.

Nous pouvons exprimer la chose dans d'autres termes que nous avons déjà utilisés auparavant et dire que la tâche et l'objectif de la mathématique consistent à produire une

⁷⁷ *Ibid.*, p. 118.

connaissance des *a priori* logiques de ses propres jugements, de manière à prendre conscience de leur rôle et de leur fonction, mais également de manière à les construire de manière vraie. Cassirer donne dans le passage suivant une définition claire de ce qu'est un *a priori* dans le contexte scientifique, c'est à dire dans un contexte où l'*a priori* est différencié et fait l'objet d'une connaissance et d'une construction. Et nous y voyons parfaitement bien que le rôle de la mathématique est de fonder et de construire ces *a priori* :

Ceci nous permet de délimiter strictement et de saisir en pleine lumière, dans son être même, le sens de l'« *a priori* ». Ne peuvent prétendre au titre d'*a priori* que ces invariants logiques ultimes sans lesquels il est impossible de fonder les enchaînements déterminés par la légalité naturelle. Qualifier une connaissance d'*a priori*, ce n'est pas la situer, en quelque sens qu'on l'entende, avant l'expérience, c'est la concevoir comme contenue, à titre de prémisses nécessaires, dans tout jugement valide énoncé sur les faits. Si nous analysons un jugement de ce type, nous trouvons, outre les données d'observation sensible qu'il contient et qui sont différentes d'un cas à l'autre, un capital invariant, ou, en d'autres termes un système d'« arguments » auxquels l'énoncé en cause ajuste une certaine valeur fonctionnelle. Il y a là un rapport essentiel qu'aucun « empirisme », si résolu soit-il, n'a jamais pu sérieusement mettre en doute. Lorsque, par exemple, la théorie évolutionniste de l'expérience insiste sur le fait que l'impression et la représentation du temps se développent « avec l'adaptation à l'environnement temporel et spatial », cet énoncé, à coup sûr incontesté et incontestable, se donne, avec le concept d'« environnement » qu'il postule, l'ensemble des facteurs et des éléments ici en cause. On postule par là qu'« il y a » un ordre cohérent et objectif du temps et que les événements, au lieu de se suivre l'un l'autre au petit bonheur, y procèdent « l'un l'autre » selon une certaine règle. Hypothèses cruciales dont la vérité doit persister si l'on doit pouvoir accorder son droit et conserver son sens à l'idée d'évolution; et c'est à cette vérité d'un système de jugement, non à l'existence en nous de représentations, quelles qu'elles soient, que peut seul s'appliquer le concept d'*a priori* dans sa signification purement logique. Ce qui est en question avec lui, c'est la seule valeur de certaines relations et leur hiérarchisation, non pas la présence de contenus psychiques. Si l'espace, et non la couleur, est un *a priori*, au sens où l'entend la doctrine critique de la connaissance, c'est qu'il est seul à constituer un invariant pour toute espèce de construction en physique. Toutefois, on maintient ainsi entre vérité et réalité une opposition qui, en se renforçant, ne peut que révéler de façon toujours plus nette le problème non résolu qu'elle recèle. La nécessité d'affirmer la disjonction de ces deux moments ne fait que rendre plus urgent le besoin d'admettre entre eux une médiation si la connaissance doit pouvoir aboutir à un système unitaire et achevé⁷⁸.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 305.

La dernière partie de ce passage nous permet donc de constater cette division du travail entre, d'une part, la fondation des *a priori* et, d'autre part, le jugement, que Cassirer voit et considère comme une nécessité dans le procès général de représentation mathématique de la nature; mais il nous permet également d'entrevoir ce que cette division implique pour les conditions nécessaires à la vérité et à la validité des représentations de la nature ainsi produites. En effet, nous voyons que, pour lui, la connaissance doit d'abord viser la construction d'un système *d'a priori* et d'arguments propre au jugement mathématique et *ensuite* effectuer un travail de médiation complexe dont l'objectif est de permettre l'interprétation de la « réalité » naturelle, la représentation des phénomènes observés de la nature par ce système d'arguments. Nous pouvons donc voir que la validité des représentations produites devra par conséquent être fondée à deux endroits pour Cassirer. D'abord dans la constitution des systèmes de référence mathématique; ceux-ci devront pouvoir être valides en eux-mêmes; et ensuite dans le travail de médiation et d'interprétation des phénomènes, dans leur mesure; celui-ci devra pouvoir être légitime. De ce point de vue, la fonction et la tâche de la mathématique pure consisteront donc à produire de tels systèmes de référence *valides et vrais*; à continuer, à poursuivre et à étendre la connaissance des *a priori* nécessaires à la connaissance mathématique de la nature. La fonction et la tâche de la science physique seront quant à elles celle de produire des mesures et des interprétations *vraies* de la nature à partir de ces systèmes de référence.

Nous nous pencherons davantage sur les questions d'interprétation et de mesure plus loin. L'objectif d'introduire ici ces considérations générales à propos de l'interprétation et de la division du travail de représentation dans le contexte de la pensée scientifique était de pouvoir souligner plus clairement ce que nous n'avions qu'annoncé plus tôt, à savoir que les « systèmes d'arguments » que développent les mathématiques, en tant que systèmes de référence différenciés de l'expérience scientifique de la nature et en tant qu'*a priori* de cette expérience, ne peuvent alors en aucun cas trouver leurs conditions de validité dans leur éventuelle qualité de « copie » fidèle de la réalité. Au contraire, ces systèmes de référence n'auront de validité qu'en fonction de leur justesse logique interne. Nous devons donc maintenant nous attarder à cette question de la vérité et de la validité des systèmes de référence numériques afin de voir plus précisément où Cassirer situe leur fondation. Nous

verrons que la validité des systèmes numériques tient, pour lui, à un critère entièrement *méthodologique* et également, comme nous l'avons annoncé, que Cassirer tire et construit ce critère de validité de la signification qu'il donne au procès de développement de la mathématique moderne. Ainsi, c'est seulement en portant attention à son interprétation de ce développement et à la façon dont il la construit que nous pourrions comprendre nous-même pleinement ce qu'il entend par vérité et validité des systèmes de référence et que nous pourrions comprendre la portée qu'il donne à cette définition de la vérité et de la validité scientifique. C'est donc à cette tâche qu'il convient maintenant de nous attaquer⁷⁹.

2.4.3 Le développement des systèmes modernes de nombre et les fondements méthodologiques de leur validité

Afin de présenter clairement ce qui fait la validité du procès de développement des concepts mathématiques et, par conséquent, de ses résultats, nous ferons une fois de plus un détour par la conception cassirerienne de l'histoire du développement conceptuel numérique. Après avoir présenté comment la pensée développe les premières formes de la structure conceptuelle du nombre, comment elle en vient à saisir le nombre comme objet purement mathématique, nous abordons maintenant la question de la progression de la pensée conceptuelle dans la direction de l'extension du domaine des objets mathématiques dans les systèmes numériques modernes. Notre objectif dans ce qui suivra sera d'abord de montrer que cette extension du domaine numérique se déroule selon la même « pulsation », selon le même mouvement dialectique que nous avons tenté d'identifier dans l'élaboration de la structure conceptuelle du nombre et, ensuite, de souligner que cette pulsation qui règle le

⁷⁹ Nous pouvons noter que cette présentation des critères de validité mathématiques est cruciale parce que, comme nous le ferons ressortir en détail au chapitre 3 et 4, ils seront à plusieurs niveaux les mêmes que ceux que s'impose Cassirer pour fonder son propre système des formes symboliques. En effet, nous ferons valoir plus loin que la *Philosophie des formes symboliques* aura pour Cassirer cette même fonction que nous venons de décrire pour les mathématiques en regard de la connaissance scientifique de la nature, mais, en regard de la connaissance scientifique de la culture. La *Philosophie des formes symboliques* vise à fonder la possibilité d'une analytique de la culture, de la même façon que les mathématiques visent à fonder une analytique de la nature, entre autres phénomènes. C'est donc seulement en comprenant bien cette fonction de la mathématique, et en particulier de l'arithmétique, que nous pourrions mettre en lumière la fonction analytique de la *Philosophie des formes symboliques* et c'est seulement en comprenant bien ce que Cassirer considère comme les sources de validité d'une analytique mathématique que nous pourrions comprendre les critères de validité qu'il impose à sa propre analytique. Cependant, nous nous réservons cette discussion pour plus tard, quand nous aurons pu exposer pleinement ce qui fonde les conditions de vérités des systèmes numériques.

développement historique du concept de nombre est aussi celle qui fait progresser les systèmes de nombres vers une validité toujours plus profonde. Notre objectif est de montrer que Cassirer considère que, dans le domaine de la science, développement historique et condition de vérité sont intimement liés. C'est-à-dire que Cassirer interprète la direction de ce mouvement historique, la tâche et le but qu'il suit, comme étant l'atteinte d'une validité des systèmes de référence toujours plus profonde parce que garantie par leur universalité toujours plus grande. C'est pourquoi c'est seulement par l'étude de cette compréhension cassirerienne du procès historique de l'extension du domaine des objets mathématiques, et surtout de son *sens*, dans les systèmes modernes de nombre, que nous pourrions comprendre avec précision où il situe les critères de vérité et de validité de ces systèmes.

Avant de débiter cette présentation, nous pouvons résumer brièvement ce que nous avons dit à propos du développement des premiers systèmes de nombre que Cassirer considère comme conceptuels et cela afin de pouvoir bien faire ressortir la logique propre de cette « pulsation », de cette dialectique, du mouvement de développement historique des nombres que nous avons tenté de mettre en évidence dans notre développement précédent. Ceci nous permettra de montrer que le mouvement d'extension des systèmes de nombre modernes demeure le même dans la mesure où il demeure régi par cette même pulsation. La compréhension de la dynamique de ce mouvement nous aidera à comprendre l'interprétation qu'en fait Cassirer, le sens qu'il lui donne⁸⁰. Nous pouvons reformuler la façon dont cette « acquisition » des systèmes de nombres se produit progressivement et, peut-on dire malgré que Cassirer emploie très peu cette expression, dialectiquement, en disant que ce processus se décline en trois étapes. Il y a d'abord la constitution d'un nouvel « objet », par exemple la constitution d'un nouveau nombre comme le nombre 3, par le processus que nous avons vu plus haut et qui consiste à le rendre réel et palpable par différents processus, qu'ils soient linguistiques ou manuels et gestuels, de constitution objective des nombres et dont le résultat est marqué comme Cassirer le dit par une attitude tout à fait individualisante. C'est-à-dire qu'ici le nombre, le nombre 3 par exemple, ne se réduit pas à être celui qui suit 2 selon un ordre de progression unitaire, mais bien un nombre qui est pourvu d'une panoplie de déterminations

⁸⁰ De mettre en évidence la continuité de ce même mouvement nous aidera également à voir combien, comme nous l'avons déjà dit, le vécu culturel se déroule pour Cassirer sans ruptures réelles.

qualitatives qui lui sont propres et qui sont définies, palpables par les différents modes symboliques dans lesquels il apparaît; dans l'acte gestuel du dénombrement par exemple ou encore dans la formation linguistique des nombres, dans la sacralisation des nombres. Ainsi Cassirer écrit :

On peut en effet montrer avec une grande précision comment le concept mathématique de nombre, avant de devenir ce qu'il est, doit s'organiser et se construire à partir de son contraire et de son opposé. [...] Il n'y a pas ici [dans le procédé de formation des nombres qui « trouve dans le langage sa première expression et sa première application »] « une » série unique de manière absolue – et au contraire, comme nous l'avons vu, chaque nouvelle classe d'objets dénombrables exige au fond qu'on recommence à dénombrer avec de nouveaux moyens. [...] [À] cette différenciation des grandeurs pures s'opposent, dans la plupart des langues, et de façon très reconnaissable, un autre procédé qui subsume la différence des grandeurs elle-même comme une différence spécifique de contenu⁸¹.

C'est seulement ainsi, par le biais de cette opération individualisante que le sensible est, comme nous l'avons déjà souligné, « métamorphosé en symbole du spirituel ».

Une fois cette détermination, cette distinction purement qualitative et individualisante d'un objet numérique et plus encore de plusieurs objets numériques, faite, ceux-ci sont, dans un deuxième temps, insérés ensemble, regroupés et mis en relation de manière à former de nouvelles unités. C'est ce qui se produisait notamment dans le regroupement des divers systèmes de numérotation au sein d'un seul plus universel ou encore, dans l'expression de certains nombres à partir d'autres nombres comme dans le système babylonien. C'est également ce qui se réalisait dans le moment de l'induction complète que nous avons décrit plus tôt. Toutefois, nous avons vu que dans le cadre de l'induction complète, les divers nombres n'étaient pas simplement regroupés de manière à former de nouvelles unités. Le résultat ou le produit de l'induction complète consistait en une relation principielle et fonctionnelle qui devient la loi de génération des objets mathématiques et qui épuise entièrement la signification de ces objets en permettant de poser clairement les différences qui existent entre eux, tout en les réunissant au sein d'une unité.

⁸¹ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques I*, op. cit., p. 210.

Ce retour sur la signification des objets mathématiques des suites de leur réunion au sein d'un même principe constitue le troisième moment de cette dynamique en trois temps qui conduit à la formation des objets mathématiques dans une structure conceptuelle. En effet, nous avons vu l'importance de l'équilibre que réalise le principe génétique entre l'attestation de la différence de ses éléments et de leur l'unité commune dans la composition d'un objet mathématique. Cassirer nomme le type d'unité ainsi obtenue et ainsi décrite unité *synthétique* et elle doit se comprendre par opposition à d'autres types d'unités que nous avons également décrites auparavant et qui sont caractérisés, soit par leur tendance à l'homogénéisation des éléments devant entrer dans l'unité, soit, à l'inverse, par leur tendance à la discrétion absolue des éléments, à leur incapacité à former un ensemble. En effet, nous avons déjà vu que pour Cassirer, ce caractère synthétique d'un procès d'objectivation détermine le caractère conceptuel de l'objet obtenu. Or, nous verrons que c'est également ce même caractère synthétique qui détermine la *validité* des concepts. Plus précisément, c'est l'extension de l'unité synthétique à l'ensemble des objets mathématiques qui peut fonder la validité du système mathématique et de l'ensemble de ses objets. Et pour Cassirer, l'histoire du développement mathématique est précisément orientée en direction de cet objectif, qu'elle vise en quelque sorte comme son but, et cela, de plus en plus explicitement au fil de son développement. Pour Cassirer, le développement des systèmes de nombres modernes consiste en la poursuite de ce mouvement en trois temps qui conduit à la synthèse de plus en plus d'objets mathématiques différents au sein d'un même principe qui leur donne, à tous, une signification univoque et synthétique. Notre objectif dans ce qui suivra sera donc de montrer que Cassirer interprète le développement des systèmes de nombre comme procédant de ce mouvement de synthèse et d'intégration, et de montrer en quoi celui-ci contient pour Cassirer les critères de validité de systèmes de nombre⁸².

⁸² Il est aisé de remarquer dans l'histoire de l'extension du domaine des objets mathématiques que propose Cassirer, notamment dans la mathématique moderne, qu'il présente celle-ci comme procédant de cette logique, impliquant d'abord la caractérisation individualisante de nouveaux objets mathématiques, puis leur synthèse au sens où nous avons défini ce terme plus haut, par la méthode de l'induction complète. Cassirer insiste lui-même très peu, voire même pas du tout, sur cette équivalence de procédé dans l'acquisition de la structure conceptuelle du nombre et dans l'extension des systèmes de nombres. Nous croyons cependant qu'il est important et utile d'établir clairement ce parallèle. Pour le propos qui nous occupe dans le présent chapitre, ceci nous permettra de proposer une compréhension plus nette de ce qui fonde pour Cassirer la vérité d'un système mathématique et de ce qui en garantit la méthode. L'établissement de ce parallèle nous sera également utile plus loin quand nous traiterons plus spécifiquement de la compréhension cassirérienne de l'historicité des formes.

Ainsi, nous soutenons que pour Cassirer tout le système des lois mathématiques non seulement s'établit mais également s'étend, se poursuit et se raffine par cette même dynamique en trois temps que nous avons décrite plus haut et qui suppose, d'abord, l'identification « individualisante » de nouveaux objets mathématiques, ensuite, l'insertion de ces objets dans le système plus général des nombres et la reformulation de ce système en considération des nouveaux objets ainsi que, finalement, le retour sur l'existence du nouvel objet mathématique, de même que sur l'ensemble des objets mathématiques, de façon à exprimer entièrement leur signification individuelle, leur valeur individuelle et leur différence individuelle en fonction de ce nouveau système, alors doté d'un degré d'universalité accru. Avant de donner quelques exemples qui supportent cette idée, il importe de souligner que si nous pouvons mettre en parallèle le *procédé* par lequel la structure conceptuelle du nombre s'acquiert et celui par lequel le domaine conceptuel numérique et mathématique s'étend, se transforme, nous devons préciser que le processus ou le principe qui régit l'identification des nouveaux objets numériques diffère dans les deux cas. Nous avons vu que dans le cas de l'acquisition de la structure conceptuelle du nombre, le processus d'identification d'objets mathématiques se fait par l'identification de propriétés sensibles et substantielles au nombre et même souvent par la « sacralisation » des nombres. Dans le cadre de l'extension du domaine des nombres, l'identification de nouveaux types de nombres ne se fait plus en référence à de nouveaux types qualitatifs de choses pouvant être dénombrées de façons différentes. Ce qui définit ici les nouveaux types de nombres, ce sont des relations, des opérations entre les nombres existants qui donnent néanmoins lieu à des nombres ayant des propriétés nouvelles ou qui ne peuvent être dérivés à partir de la loi qui définit la série des nombres. Ces nouveaux nombres apparaissent donc comme des *relations de relations*, ou plus justement des expressions symboliques de relations entre les nombres⁸³. C'est ici le

⁸³ « La démarche sur laquelle repose en définitive la production du nombre ne s'épuise pas dans le simple produit qu'est le nombre entier, même si ce dernier représente déjà un agencement d'une extension et d'une variété infinies. Au contraire tout nouveau système de relations rencontré à l'intérieur de cet agencement général, autrement dit dérivé de la relation primitive qui l'engendre, est susceptible de devenir à son tour sur le point de départ d'une composition nouvelle et de groupes entiers de telles compositions. [...] Si déjà on ne peut comprendre les produits élémentaires des mathématiques, les nombres simples de l'arithmétique aussi bien que les points et les droites de la géométrie, comme des « choses » isolées, mais toujours et seulement comme des termes d'un système de relations, les produits idéaux, eux constituent pour ainsi dire des « systèmes de systèmes ». [...] L'« extension » du domaine primitif des nombres consiste alors, non pas à ajouter des individus nouveaux et différents aux précédents, mais à opérer sur des multiplicités infinies, des segments de nombres et non plus sur les

travail de manipulation des nombres et d'effectuation d'opérations sur les nombres qui permet l'identification de nouveaux objets mathématiques dotés de propriétés différentes.

Pour illustrer la chose, nous pouvons donner quelques exemples qu'utilise Cassirer et qui démontrent comment, dans un contexte scientifique de nouveaux types de nombre sont d'abord identifiés. Nous verrons ensuite comme il sont intégrés aux systèmes numériques, tout en les transformant et en permettant à ceux-ci de donner des significations nouvelles à l'ensemble des objets mathématiques. Un premier exemple que l'on peut donner est celui des nombres incommensurables ou irrationnels. Ces nombres sont des types de nombres connus depuis l'époque babylonienne et ayant été dotés pendant longtemps, en mathématiques, d'un caractère énigmatique, qui faisait d'eux des nombres isolés et complètement différents des autres nombres dits rationnels, bien qu'ils aient eux-mêmes été identifiés par des combinaisons mathématiques de nombres. Il n'est évidemment pas utile de retracer ici toute l'histoire de ce type de nombre et celle de leur incorporation graduelle dans la série régulière des nombres. Nous pouvons seulement dire qu'ils sont définis comme des nombres qui ne peuvent pas s'exprimer comme des ratios de nombres entiers, eux-mêmes définis par la série ordinale qu'ils composent. C'est le cas par exemple du nombre $\sqrt{2}$ qui est un des premiers à avoir été posés comme objet mathématique sans pour autant arriver à recevoir une signification, c'est-à-dire une valeur, qui découlait du système de l'arithmétique défini et valable pour le système des nombres rationnels⁸⁴. Le nombre $\sqrt{2}$ est observé pour la première fois comme représentant la longueur de l'hypoténuse d'un triangle rectangle isocèle. C'est-à-dire un triangle rectangle dont les deux côtés adjacents à l'angle droit sont de même grandeur. L'hypoténuse est le segment le plus long qui relie ces deux côtés pour fermer le triangle. L'hypoténuse a donc, dans ce triangle rectangle, une réalité concrète, une grandeur que l'on peut appréhender. Toutefois, selon la loi géométrique de Pythagore, la grandeur de l'hypoténuse est égale à la racine carrée de la somme de la grandeur multipliée par elle-même, de chacun des autres cotés du triangle. Dans le cas où chacun des côtés a une grandeur de 1,

individus, ces segments constituant un nouveau concept de « nombre réel ». (Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques* 3, *op. cit.*, pp. 436-437.)

⁸⁴ Ce système correspond à toutes les opérations d'addition, de division, de multiplication qui permettent de générer plusieurs nouveaux nombres à partir de la série des nombres entiers comme, par exemples les nombres fractionnaires.

la grandeur de l'hypoténuse est de $\sqrt{2}$. Or, ce nombre est incalculable à partir des opérations sur les nombres entiers. C'est-à-dire que la division de 2 de manière à obtenir sa racine carrée sans avoir de résidu à la division est une opération infinie, elle donne lieu à un nombre infini de décimales qui ne possède aucun schème de récurrence. Ces nombres, tout en ayant une existence palpable, grâce à leur existence géométrique notamment, sont, pour de nombreux siècles, à peine considérés comme des objets mathématiques tant ils n'ont aucune propriété commune avec les nombres rationnels.

On sait quel bouleversement intellectuel a provoqué la découverte de l'irrationnel dans les mathématiques grecques. [...] Eu égard à ses présuppositions philosophiques, elle pouvait admettre des grandeurs et des rapports incommensurables mais non des *nombres irrationnels*; une proposition d'Euclide affirme explicitement que les grandeurs incommensurables n'ont pas le même rapport entre elles que les nombres⁸⁵.

En effet, en ce qui concerne l'ensemble des nombres rationnels, nous avons vu précédemment qu'ils sont définis les uns par rapport aux autres par un ordre de progression unitaire. Chaque nombre peut-être défini dans les termes du nombre qui vient juste avant ou juste après lui dans la série. Or, ceci devient impossible pour définir un nombre irrationnel, ainsi ceux-ci ne peuvent recevoir leur signification de la série des nombres ordinaux et entiers. Nous voyons bien comment a pu se dérouler, dans ce contexte, la phase d'identification d'un nouveau type de nombre.

Les nombres irrationnels perdront leur caractéristiques spécifiques, et par le fait même contribueront à élargir le domaine des nombres, lorsque les nombres finiront par être conçus, non plus comme une série composée de position discrètes, c'est-à-dire de nombres parfaitement distincts les uns des autres, mais comme un *continuum*. Un nombre dans cette perspective, non de « l'ensemble des nombres », mais du « continuum des nombres », sera défini comme une coupure dans le continuum. Ici, le nombre irrationnel trouvera sa place, et plus encore, c'est le nombre irrationnel lui-même qui aura contribué à la reformulation de la loi qui permet de donner une valeur particulière à chaque nombre de manière à ce que celle-ci soit plus universelle, c'est-à-dire à définir l'ensemble des nombres et non pas seulement les

⁸⁵ Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes 4*, op. cit., pp. 88-89.

nombres « irrationnels », comme des coupures sur un continuum. Comme l'indique Cassirer, ici, comme dans toute nouvelle intégration de nouveaux objets mathématiques aux systèmes de nombres :

On peut donc toujours envisager la reconvertibilité des jugements sur les éléments idéaux [sur les nouveaux types de nombres identifiés] en jugements inhérents à la première classes d'objets qui font fonction de sujets de ces jugements. Ainsi, au lieu de considérer tout « nombre irrationnel » comme une « chose » mathématique simple, dans le pour-soi de son existence et de sa détermination, on peut le définir dans l'esprit de la dérivation bien connue opérée par Dedekind, comme « coupure », une partition complète du système des nombres rationnels, par où ce système est présupposé en tant que totalité et intervient comme tel dans l'explication du nombre rationnel⁸⁶.

Nous voyons donc comment l'identification de ce nouveau type de nombre et le travail qui vise à le définir mathématiquement et à l'intégrer à la série des autres types de nombre conduisent la pensée à reformuler complètement la définition et la loi des nombres, comment « l'introduction en mathématique d'un élément idéal nouveau et réellement fécond entraîne pour conséquence un renouvellement total du rapport mutuel des disciplines », des différentes systématiques mathématiques et, par conséquent, permet de donner une signification nouvelle à tous les nombres qui est plus universelle, parce que généralisable et utilisable pour définir et produire plus d'objets mathématiques, plus de nombres différents⁸⁷.

Il doit cependant être très clair ici que, ce qui se produit alors dans la restructuration ou la reformulation de la loi mathématique, ce n'est pas la proposition arbitraire d'un système de lois entièrement nouveau qui puisse accompagner et faire sens de tous les objets mathématiques, mais que c'est bien la reformulation du système existant des nombres en fonction de la *question* que permet de soulever au sein même de ce système l'identification de nouveaux éléments mathématiques qualitativement différents. Les lois mathématiques, comme toutes les lois scientifiques, sont donc toujours des hypothèses que l'on raffine et que l'on universalise par une dialectique de la question.

⁸⁶ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 3, op. cit.*, p. 436.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 440.

Nous ne mettons pas en question le contenu de ces hypothèses aussi longtemps que, par une variation minimale permettant de dériver tel aspect particulier, nous pouvons restaurer l'harmonie entre théorie et expérience; mais une fois que cette voie s'est révélée impraticable, la critique se voit contrainte de s'interroger sur les postulats eux-mêmes et sur leur reformulation. Il y a alors transfert de « forme fonctionnelle », mais ce transfert ne signifie jamais la disparition absolue d'une structure et son remplacement tout aussi absolu par une autre. La forme nouvelle doit contenir la réponse à des questions esquissées et formulées à l'intérieur de la forme ancienne; or ce seul trait suffit déjà à maintenir entre elles un enchaînement logique et à en appeler à un consensus judiciaire auquel elles se soumettent l'une et l'autre. La variation doit nécessairement laisser intact un certain capital de principes; car c'est bien la consolidation de ce capital existant qui justifie la variation et lui assigne son but⁸⁸.

Ce passage nous indique très clairement qu'il s'agit toujours d'une reformulation des systèmes mathématiques et numériques et donc que l'histoire du développement mathématique constitue bel et bien en une *extension* du domaine mathématique, c'est-à-dire des objets qui peuvent être réunis, appréhendés au sein d'une même loi ou d'un même système de lois mathématiques. Cette extension, se poursuit en direction d'une plus grande universalité des lois mathématiques, d'un certain « capital de principes ». C'est-à-dire que les relations invariantes entre les objets mathématiques qui composent le système de référence sont valides dans le cas de plus en plus de types d'objets différents et d'objets de plus en plus étendus.

D'autre part, ce passage nous indique aussi clairement que c'est même la consolidation de ce capital qui assigne son *but* à la variation, c'est-à-dire à la recherche mathématique et à son développement historique qui vise à pouvoir subsumer de plus en plus d'objets numériques sous son principe à donc à rendre son principe synthétique de plus en plus universel. Nous pouvons voir que c'est pour Cassirer en quelque sorte la *tâche* de la mathématique, ou pour le dire plus justement que c'est pour Cassirer le *sens* du développement historique des systèmes modernes de nombre que de viser et de réaliser cette consolidation cohérente et de plus en plus universelle du capital invariant. Nous traiterons dans un instant de la relation que voit Cassirer entre ce sens du développement des systèmes numériques, qui est de tendre vers l'universalité et la consolidation des principes mathématiques à la question de leur vérité et de leur validité.

⁸⁸ Ernst Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 303.

Auparavant, nous pouvons donner quelques autres exemples afin supporter adéquatement l'idée que nous exposons et selon laquelle Cassirer rend compte ou interprète l'extension du domaine des nombres comme procédant de cette même logique d'identification qualitative de nouveaux objets mathématiques et de restructuration des principes mathématiques, qui se déroule en direction d'une plus grande universalité et d'une plus grande consolidation synthétique des systèmes mathématiques. De plus, ces quelques exemples nous permettront de montrer que Cassirer pose ce constat, interprète ce *sens* du développement conceptuel non pas seulement dans le domaine des nombres, ni même dans le domaine des mathématiques pures, mais aussi dans celui de la physique. En effet, Cassirer voit dans la progression vers l'universalité et l'intégration synthétique des systèmes de référence le *sens* qui peut rendre compte de l'ensemble du procès de développement et la structure de la pensée scientifique et conceptuelle⁸⁹. Nous pouvons d'abord noter à cet effet le cas des nombres imaginaires dont Cassirer rend compte de la même façon en disant que ces nombres que plusieurs, comme Leibniz, qualifiaient d'abord « d'extraordinaires hybrides, d'amphibie entre l'être et le non-être » », sont ensuite devenus, une fois récupérés au sein de la fonction numérique, « l'outil le plus puissant qu'ait connu l'analyse mathématique »⁹⁰. Cassirer présente également le développement de la géométrie et de ses formes non-euclidiennes comme procédant du même type de développement. Il montre, en particulier au chapitre 3 du quatrième tome du *Problème de la connaissance dans la philosophie et les sciences des temps modernes* et dans le chapitre 2 de *Substance et fonction*, que le développement de la géométrie non-euclidienne a débuté par l'établissement d'une multiplicité de géométries non-euclidiennes, les géométries projective, affine, riemannienne, notamment, qui se fondaient toutes sur des axiomatiques différentes et apparaissaient alors comme des systèmes logiques cohérents mais impraticables pour rendre compte de la réalité physique. Il mentionne que ce que réalise Felix Klein dans son *programme d'Erlangen*, c'est de proposer « pour la première fois une vue d'ensemble des différentes géométries possibles à partir d'un point de vue rigoureusement unifié et systématique »⁹¹. » C'est seulement à partir de ce moment, celui de la

⁸⁹ En l'occurrence, nous aurons également l'occasion un peu plus loin de montrer que s'il caractérise le développement des systèmes de référence conceptuels propres aux sciences de la nature, il doit caractériser également le développement de ceux propres aux sciences de la culture.

⁹⁰ Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes 4*, op.cit., p. 93.

⁹¹ *Ibid.*, p. 40.

synthèse « universalisante » des différentes axiomatiques de la géométrie, que les différents types de géométries trouveront leurs utilités dans le domaine de la compréhension des phénomènes physiques, notamment dans leur intégration au sein de la théorie de la relativité. Notons également que Cassirer identifie exactement le même procédé de généralisation des relations également dans la science physique, ce que nous aurons l'occasion de constater un peu plus loin.

Nous pouvons terminer cette présentation du « principe » de développement historique de la pensée mathématique par le passage suivant qui fait clairement ressortir que c'est bel et bien, pour Cassirer, cette pulsation – entre l'identification de nouveaux objets mathématiques et restructuration universalisante et synthétique des lois de définition des ensembles mathématiques – qui marque les jalons principaux et constituent en cela, pour Cassirer, le *sens* du développement historique et logique du système mathématique, autant dans l'arithmétique, que dans l'analyse ou dans la géométrie.

À chaque fois que nous établissons une liaison entre les différents éléments de ce domaine – conformément aux règles fondamentales du calcul –, nous devons considérer le résultat de cette liaison comme une nouvelle formation; cette nouvelle formation, nous devons la penser comme appartenant à l'ensemble du système et comme pourvue d'une signification déterminée à l'intérieur de ce système. Il est donc clair que nous pouvons abandonner certaines conditions (valides dans le système des nombres entiers et paraissant par conséquent inhérentes à la nature du nombre comme tel), sans pour autant sombrer dans l'indétermination; bien au contraire nous y gagnons une détermination différente et plus générale. [...] Le système des nombres entiers est non seulement ordonné mais l'est de telle sorte que chaque élément a « un élément qui le précède immédiatement » et un « élément qui lui succède immédiatement » (à l'exception du zéro qui n'a pas d'élément qui le précède). Cette condition n'est déjà plus valable pour le système des nombres rationnels; ici, du fait que le système est « dense partout », aucun de ses éléments n'en possède un autre qui lui succède ou le précède immédiatement. Le *continuum* du nombre, qui procède de l'acceptation des nombres irrationnels, révèle encore d'autres conditions structurelles, il est néanmoins dépendant de tous les nombres précédents dans la mesure où demeure cette condition essentielle à savoir : si l'on considère deux éléments a et b, on peut établir de manière univoque, quel est le « plus petit » et quel est le « plus grand », lequel suit et lequel précède l'autre. Mais qu'il soit possible de renoncer à cette détermination elle-même, sans que pour autant l'essence du nombre disparaisse, c'est ce que l'on voit par le passage aux nombres imaginaires; ceux-ci, en effet, ne se laissent plus ordonner à partir du point de vue du « plus grand » ou du « plus petit », et la relation « entre », elle-même perd de son sens. Du point de vue de la théorie de la connaissance, l'ordre progressif qui en résulte peut se comparer, dans une certaine mesure, à la situation que nous avons précédemment constatée dans un tout autre contexte, à savoir lors de l'analyse du problème de l'espace. Là aussi il était évident que les différentes *géométries* présentaient différents aspects de l'ordre spatial, et que cet ordre, lors du passage d'une géométrie à l'autre, se dessinait de manière de plus en plus claire et déterminée; ainsi, en passant de la géométrie métrique à la géométrie affine et projective, puis de celle-ci à l'*analysis situs*, nous percevions des traits de plus en plus généraux et « essentiels »⁹².

Ce passage nous permet également de relier ce *sens* du développement de la mathématique moderne et en particulier de celui de ses systèmes numériques à la question de leur vérité et de leur validité, en tant que système de référence scientifique. En effet, nous entrevoyons dans ce passage, spécialement dans la dernière phrase, que pour Cassirer, la répétition de ce processus au sein duquel une restructuration intégrative et synthétique du système symbolique suit une identification d'un nouvel objet mathématique donne toujours lieu à des systèmes symboliques de référence plus universels, qui, de ce fait, pointent, non pas des déterminations invariantes de plus en plus faibles et plus « vagues » entre ses divers

⁹² *Ibid.*, pp. 90-91.

éléments, ses diverses valeurs possibles, mais bien au contraire pointent toujours des traits relationnels invariants de plus en plus *essentiels*, précisément parce que reliant de plus en plus de types d'objets, à première vue qualitativement différents. Comme le dit Cassirer, « [...] chaque nouvelle extension équivaut ici à une intensification logique⁹³. » En d'autres mots, nous voyons bien que ce sens du développement des systèmes de nombre en direction de leur plus grande universalité synthétique n'est pas seulement la simple direction que prennent les transformations des concepts mathématiques dans l'histoire, mais que cette direction vers l'universalité est aussi ce qui semble constituer, pour Cassirer, le critère de vérité et de validité de ces concepts.

Cette équivalence que propose ici Cassirer entre tendance à l'universalité et validité des systèmes conceptuels, pour être bien comprise, exige que nous précisions davantage ce que signifie, pour lui, la notion de vérité en mathématique. Nous systématiserons d'abord l'idée cassirerienne de vérité, qu'il qualifie lui-même de concept « idéaliste » de vérité, en montrant que, pour lui, elle se manifeste et qu'elle peut être « attestée » au moyen de deux critères ou deux conditions principales. Nous pouvons dire rapidement, afin d'introduire ce que nous développerons à l'instant de manière détaillée, que ces deux critères se déclinent de la manière suivante. Premièrement, les systèmes de références mathématiques, pour être valides et pour pouvoir fonder des représentations pertinentes et vraies des phénomènes de la nature, doivent permettre de soutenir l'unité synthétique de cette représentation. Les systèmes conceptuels, et leurs diverses restructurations, doivent donc être entièrement cohérents, c'est-à-dire vides de toute contradiction, ce qui implique que chacun de ses éléments, chacun des objets mathématiques, doit avoir au sein d'un système sa place unique, définie de façon univoque. Deuxièmement, les systèmes de références adéquats pour représenter les phénomènes de la nature doivent pouvoir être choisis de manière non arbitraire dans le cadre de la « production » d'une représentation mathématique du monde de la nature. Nous aurons ensuite l'occasion de voir que ces deux conditions de validité des concepts mathématiques sont remplis par la *méthodologie* par laquelle se réalise le procès en trois temps de l'extension du domaine des objets mathématiques et dont le sens est de tendre vers des systèmes conceptuels toujours plus universel et consolidés.

⁹³ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 3*, op. cit., p. 433.

Nous pouvons débiter en traitant de la notion de cohérence interne. L'idée selon laquelle un système de référence mathématique, pour être valide, doit être vide de toutes contradictions internes est un critère faisant, à toutes fins pratiques, l'unanimité en sciences mathématiques. Il prend la forme du principe de non-contradiction. Or si cette absence de contradictions internes manifeste la validité du système de référence mathématique pour tous les mathématiciens, les conditions nécessaires à la fondation « hors de tout doute » d'une absence de contradictions internes dans les systèmes de références, qui sont restructurés au fur et à mesure que de nouveaux objets leur sont intégrés, tiennent pour Cassirer uniquement et exclusivement dans le caractère *génétique* de la loi qui définit un ensemble mathématique. C'est-à-dire que c'est seulement la formulation d'une telle loi à partir des relations entre les différents objets mathématiques qui permet ensuite de *générer* chacun de ces objets, et une infinité d'autres encore, en tant que valeur particulière de cette loi qui fonde véritablement et sans aucun doute, pour le système qu'elle définit, sa capacité d'être cohérent. Cette idée est exposée à plusieurs endroits de son œuvre, mais c'est à notre avis dans une analyse de la théorie des ensembles, dans le troisième volume de la *Philosophie des formes symboliques*, que Cassirer la présente le plus clairement.

Pour Cassirer, cette théorie, introduite en mathématiques à la fin du XIX^e siècle, ainsi que l'histoire de ses différents paradoxes et de ses transformations, expriment de façon éloquente la double nécessité de toujours insérer les nouveaux objets mathématiques formulés aux systèmes plus généraux et de faire cette « insertion » de manière à ce que la loi qui définit le nouveau système puisse permettre de *générer* tous les objets qui composent ce dernier. Sans entrer dans le détail de ce qu'a été la théorie des ensembles et de ce qu'elle voulait accomplir dans le champ des mathématiques, nous pouvons dire de manière générale que son objectif premier était de poser une nouvelle manière de définir les objets mathématiques comme un ensemble d'éléments ayant des propriétés mathématiques communes – c'est ce qui est généralement appelé la « théorie naïve des ensembles ». Par exemple, on pouvait définir un ensemble de nombres en tant qu'objet mathématique valide, c'est-à-dire comme objet sur lequel il est possible d'effectuer des opérations définies et universelles, comme étant formé par des nombres plus petits ou égaux à 10. Cassirer écrit lui-même à ce sujet :

Dans les débuts de la théorie des ensembles, la pensée mathématique croyait encore pouvoir s'adonner sans mal à ce type de formation d'objet : un ensemble semblait se définir comme objet unitaire et intrinsèquement clair quand on avait indiqué un critère quelconque en foi de quoi on pût décider, pour n'importe quelle chose, si elle appartenait ou non à l'ensemble comme élément. C'est cette unique exigence qui, semblait-il, « définissait » l'ensemble et en garantissait l'« existence » au titre d'objet mathématiquement légitime. [...] Selon cette conception maîtresse un ensemble est « donné » dans son existence pure lorsqu'au moyen d'une définition déterminante quelle qu'elle soit on prélève un certain domaine dans la sphère du pensable, domaine dont tous les éléments sont pensés comme réunis dans une collection. Ce mode de réunion n'y est soumis à aucune condition restrictive⁹⁴.

En d'autres termes, tout objet mathématique ainsi défini est « légitime », ce qui signifie qu'il peut se présenter comme référence adéquate pour attribuer une signification à des phénomènes de manière vraie. Or, suite à ce type de définition totalement indépendante et individualisante d'objets mathématiques, par identification de propriétés, de nombreux paradoxes, dont le plus connu est celui dit de Russel, furent identifiés. C'est pour Cassirer en raison de la possibilité d'effectuer « la réunion arbitraire de « tout avec tout » » que ces paradoxes apparaissent. En effet, ces paradoxes rendent compte de la possibilité de formuler des ensembles contradictoires qui sont néanmoins autorisés et légitimes en vertu de cette permission de la réunion arbitraire des éléments dans un ensemble mathématique. Le paradoxe de Russel, par exemple, concerne un ensemble qui est dérivable à partir de la théorie naïve des ensembles et de ses postulats, mais qui est défini comme l'ensemble des éléments ne s'appartenant pas à eux-mêmes, ce qui bien sûr constitue une contradiction logique⁹⁵. Pour pallier à ceci, c'est-à-dire pour éviter que la théorie des ensembles ne puisse permettre la constitution d'ensembles mathématiques paradoxaux et par conséquent illégitimes, une première stratégie fût le développement d'une axiomatique générale de la théorie des ensembles. Il s'agit de ce que l'on peut présenter comme une série d'interdits ou de restrictions qui régissent la constitution des ensembles. Un exemple de ce type de restriction est celle qui stipule qu'un ensemble ne peut contenir que des objets qui lui sont

⁹⁴ *Ibid.*, p. 405.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 406. Nous ne souhaitons pas exposer de manière plus approfondie ici la complexité de la théorie des ensembles et des paradoxes. Pour plus d'éclaircissement concernant la théorie des ensembles et son évolution historique nous renvoyons à Hermann Weyl, 1950, *The Theory of Groups and Quantum Mechanics*, New York, Dover, 422 p.

inférieurs, c'est d'ailleurs l'interdit qui a permis d'éviter le paradoxe de Russel⁹⁶. Toutefois, pour Cassirer, et pour d'autres comme Weyl qui développeront une autre façon d'assurer la non contradiction dans la formulation des ensembles, cette méthode restrictive est pour le moins périlleuse. En effet, pour Cassirer :

[...] l'axiomatique nous oppose un interdit purement pragmatique, sans nous instruire de sa « raison » véritable, méthodologique. Sans doute établit-on la validité d'un axiome donné [...] au niveau de ses conséquences heureuses, par l'exclusion des formations d'ensembles paradoxaux [...] On évite ainsi au moyen de l'axiomatique uniquement la manifestation, si l'on peut dire, d'un symptôme donné, mais on demeure toujours incertain d'avoir vraiment reconnu et vaincu le noyau même de la maladie trahie par le symptôme⁹⁷.

Comment faire en sorte que l'on traite « la maladie trahie par le symptôme », c'est-à-dire de *s'assurer* que *tous* les objets mathématiques produits en vertu d'une théorie mathématique soient cohérents, non contradictoires et non paradoxaux? Cassirer pose la question de la manière suivante en réutilisant les mots du mathématicien Fraenkel : « comment nous garantir que les axiomes ne recèlent pas des germes susceptibles, dès que le raisonnement les fait suffisamment interférer, de produire des contradictions encore inconnues »⁹⁸ ? » Et Cassirer y répond de la manière suivante :

L'effort pour atteindre à une garantie de cet ordre définitive et non pas seulement provisoire, devait ramener les mathématiques modernes au centre et au cœur du conflit, au problème de la définition mathématique et de l'existence mathématique. [...] Il ne suffit pas de n'importe quelle réunion verbale de caractères exprimables pour définir un objet mathématique et en certifier la « possibilité ». Au contraire poursuit-il un peu plus loin : L' « existence » de ces individus [des objets mathématiques] ne se montre et ne peut se montrer que par l'exhibition d'un principe d'après lequel on puisse les poser à l'infini suivant une règle définie d'avance. Seul ce mode de position rend possible leur pleine maîtrise intellectuelle : car le savoir de la loi précède ici, en toute rigueur des termes, le savoir de ce qui est posé par elle⁹⁹.

⁹⁶ Pour plus d'informations sur ce type de restrictions, nous renvoyons à Bertrand Russel, 1959, *Principia mathematica*, Cambridge, Cambridge University Press, 3 volumes.

⁹⁷ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques* 3, op. cit., p. 407.

⁹⁸ Adolf Fraenkel, 1927, *Zehn Vorlesungen über die Grundlagen der Mathematik*, Leipzig et Berlin, p. 153, cité par Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques* 3, op. cit., p. 407.

⁹⁹ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques* 3, op. cit., p. 409.

La dernière phrase de ce passage est d'une grande importance pour le propos qui nous occupe ici. Ce qu'il faut en comprendre, bien sûr, n'est pas que ce savoir de la loi en tant que tel est une intuition existante avant que les objets qu'elle permet de construire soient constitués. C'est plutôt que la loi elle-même doit pouvoir être développée et connue, sue donc, par le travail réalisé dans l'induction complète, de manière à établir et à formuler un principe mathématique, une loi qui permettra de générer, de re-construire l'ensemble de ces objets, et une infinité d'autres, en tant que valeurs particulières que peut prendre cette loi, cette fonction, dans des conditions données. L'unité synthétique qui caractérise les objets d'un système de référence, les différentes valeurs qu'il peut prendre, et qui assure qu'il est entièrement non contradictoire, n'est assurée que dans la mesure où c'est un principe *fonctionnel* qui permet de générer chacune de ses valeurs particulières qui n'y ont qu'une seule place possible et univoque, complètement définie. Encore une fois sans entrer dans les détails de la théorie des ensembles, nous pouvons dire que dans le cadre de cette théorie des ensembles, c'est Weyl qui pour la première fois proposa un système hiérarchique des différents ensembles qui posait « leur unité organique » et permettait d'éviter les paradoxes de la théorie des ensembles sur la base de l'existence d'un principe de génération de chacun des ensembles, les uns à partir des autres. Ainsi, l'exemple de ce développement mathématique et les commentaires qu'en fait Cassirer nous permettent bien de mesurer que, pour lui, l'absence de contradictions d'un système de référence mathématique manifeste sa validité et que cette validité est fondée et assurée dans le principe fonctionnel génétique, dans la « constructibilité » des objets mathématiques par la loi qui leur donne une seule place au sein du système. Nous voyons donc, ici, comment cette condition de validité est remplie dans et par la tendance à l'universalisation des systèmes numériques, qui sont toujours appelés à reconstruire leur systèmes en fonction des questions qui sont soumises à ces systèmes par l'identification de nouveaux objets mathématiques.

Nous pouvons maintenant traiter de l'idée selon laquelle un système de référence, cohérent, sans contradiction, pour être valide doit également pouvoir être sélectionné de façon non arbitraire. Cette position face à la question de la vérité qu'endosse Cassirer apparaît clairement et de façon fort succincte dans un court chapitre de son essai sur la théorie de la

relativité consacré aux nouvelles questions que pose cette théorie pour le concept philosophique de vérité. À ce sujet, il dit :

Tant que la physique était restée fermement attachée au postulat de l'espace absolu, la question de savoir laquelle des différentes trajectoires d'un corps en mouvement, que l'on obtient en le considérant par rapport à différents systèmes de référence, représente son propre mouvement « vrai », cette question avait encore un sens précis; aussi devait-on recourir, pour déterminer des valeurs métriques spatiales et temporelles tout à fait certaines par rapport à un système privilégié, à une valeur de vérité objective supérieure aux autres valeurs possibles. [...] au contraire elle [la théorie physique de la relativité] nous avertit qu'il ne faut pas considérer les phénomènes qui relèvent d'un certain système particulier comme s'il s'agissait d'une vérité au sens scientifique du terme, c'est-à-dire comme l'expression de la légalité globale et définitive de l'expérience. Cette légalité ne peut être atteinte et garantie ni par le truchement des observations et des mesures d'un système particulier, ni même à l'aide d'une pluralité de tels systèmes aussi nombreux soient-ils, mais seulement grâce à la coordination réciproque des résultats de *tous* les systèmes possibles. [...] Si la théorie de la relativité montre, par exemple, que lorsqu'un corps est perçu à partir d'un système déterminé comme possédant une forme sphérique, du point de vue d'un autre système, en mouvement relatif par rapport au premier, il apparaîtra comme un ellipsoïde de révolution : il est vrai, cependant, qu'on ne pourra plus se demander laquelle des deux images optiques données ici correspond à la forme absolue de l'objet. Toutefois, on peut et on doit exiger que la multiplicité et la diversité des données sensibles et intuitives qui entrent en jeu ici puissent être unifiées sous un *concept général d'expérience*. Les concepts *critiques* d'objet et de vérité ne demandent rien de plus. Suivant les fondements de la conception critique, l'objet n'est pas un modèle absolu auquel nos représentations sensibles correspondent et ressemblent plus ou moins, à l'instar de ses copies, mais c'est « un concept, grâce auquel des représentations possèdent une unité synthétique ». [...] l'idéalité des formes et des conditions de la connaissance, sur lesquelles s'appuie la physique en tant que science assure et fonde en même temps la réalité empirique de tout ce qui, grâce à elle, se présente comme un « fait » et se voit doté de validité objective¹⁰⁰.

Nous pouvons relever de ce passage deux choses importantes quant à la notion de vérité nous y étant proposée. Premièrement, que le caractère non arbitraire des systèmes de référence est garanti par la progression dans l'universalité des systèmes de références, c'est-à-dire dans l'établissement de systèmes de référence capables de définir tous les autres, et par conséquent dans la progression de la *relativité* des systèmes de référence. De plus, cette universalité du concept scientifique, celle qui nous permet de nous libérer de l'arbitraire du référentiel, tient, non dans la simple multiplication des points de vue sur les phénomènes à partir de différents

¹⁰⁰ Ernst Cassirer, *La théorie de la relativité d'Einstein, op. cit.*, pp. 72-73.

systèmes référentiels, mais uniquement dans la *coordination* de ces points de vue à l'intérieur d'un référentiel plus universel qui nous permet d'assigner aux phénomènes une position unique, dans un « concept général d'expérience ». Or nous avons vu plus haut que ce que réalise la restructuration constante des systèmes référentiels, ce n'est pas la formulation de systèmes entièrement nouveaux mais bien, justement un travail de coordination et de synthèse des systèmes de référence qui permettent de définir plusieurs types d'objets mathématiques dans la dialectique de la question. De plus, cette coordination des « points de vue » ne peut être réalisée que par la présence d'un principe fonctionnel et génétique qui permet de faire dériver de lui-même chacun des « points de vue », chacun des systèmes de référence mathématiques, un système que la pensée mathématique tend à faire émerger dans le cadre du travail inductif qui la définit.

Ainsi, les deux conditions dont nous avons parlé séparément qui assurent en quelque sorte la validité des systèmes de références que crée la mathématique sont en fait en eux-mêmes entièrement fondés et garantis par la méthodologie à l'œuvre dans le procès de formulation des concepts en mathématique et dans son sens. C'est la méthode de l'induction complète qui suppose la formation d'un principe génétique et fonctionnel, qui permet de progresser vers une intégration synthétique constante des points de vue, des systèmes de référence mathématique et donc, pour Cassirer, vers leur plus grande vérité. Nous pouvons voir en nous remémorant les quelques exemples que nous avons donnés à la suite de Cassirer, de l'évolution de l'arithmétique, de la géométrie, de la physique cosmologique, que c'est bien le sens de ce développement que de tendre vers cette universalisation et cette intégration générale des systèmes de référence, de tendre vers un concept général de l'expérience. Par exemple, nous avons vu que par l'intégration synthétique des géométries dans un ensemble génétique et hiérarchique qu'a proposé Felix Klein, il a été non seulement possible de comprendre plus profondément tous les types de géométries, euclidienne ou métrique, projective ou affine mais également de montrer, qu'une fois ainsi réunie, la question de savoir laquelle de ces géométries il faut choisir pour proposer une représentation des éléments de la nature physique devient, comme le dit Cassirer lui-même à la suite de Poincaré, une simple question de *commodité*.

Parmi tous les groupes possibles [parmi les groupes de transformations géométriques possibles], il faut seulement choisir celui qui nous servira d'étalon auquel nous rapporterons les phénomènes naturels. L'expérience nous guide dans ce choix qu'elle ne nous impose pas; elle nous fait reconnaître non quelle est la géométrie la plus vraie, mais quelle est la plus *commode*¹⁰¹.

Et cela précisément parce que les différents systèmes géométriques, comme tous systèmes de référence mathématique, sont au préalable réunis au sein d'un système de référence plus général et universel, qu'ils reçoivent donc chacun leur légitimité et leur vérité propre de la cohérence et de l'articulation de cette référence universelle et synthétique et non d'une éventuelle adéquation ontologique aux phénomènes empiriques.

Il semble donc absolument clair maintenant, conformément à ce que nous avons fait voir, d'abord du principe de développement des concepts mathématiques et plus particulièrement numérique et ensuite de la notion de vérité, que ce qui constitue la tâche propre du développement des concepts mathématiques et le sens de ce développement, c'est une progression dans sa propre unité synthétique et universelle et donc dans sa propre validité. Pour Cassirer, ce que réalise la mathématique construisant et en reformulant sans cesse ses bases analytiques *a priori* ne doit en aucun cas être vu comme une simple « contrainte schématisante », comme un formalisme stérile, mais bien comme :

[...] un acte de la raison qui pénètre le donné tout entier. Mais le véritable miracle intellectuel des mathématiques, c'est que cette « pénétration », qui détermine déjà leur commencement, loin de trouver jamais sa fin en elles, s'y renouvelle constamment à un degré toujours supérieur. Elle seule les empêche de se figer en un ensemble de propositions purement analytiques et de sombrer en tautologie vide. L'unité et la cohérence de la méthodologie mathématique reposent sur le fait que la fonction primitive de création à laquelle elle doit le jour, bien loin de trouver sans son propre sein un lieu quelconque de repos, y exerce sous des formes toujours nouvelles une activité dans laquelle elle s'affirme comme une et identique, comme totalité indestructible¹⁰².

¹⁰¹ Henri Poincaré, *La science et l'hypothèse*, op. cit., p. 90-91. Cité par Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes 4*, op. cit., p. 59.

¹⁰² Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 3*, op. cit., p. 445.

Ainsi, nous voyons donc comment la fonction, la fécondité et la validité des *a priori* mathématiques est liée pour Cassirer au sens de son mouvement et de son développement créatif¹⁰³. Cependant, cette progression en direction de la vérité, bien loin d'être en ligne droite, est bien plutôt entrecoupée de « retours » en arrière, de focalisations impropres tantôt sur la dimension qualitative des nouveaux objets mathématique identifiés, tantôt sur une généralisation trop disjointe des principes précédents. Ce sont en fait pour Cassirer « diverses forces intellectuelles qui ont contribué à l'édification des mathématiques modernes et en ont déterminé la forme actuelle¹⁰⁴. » Néanmoins cette direction fondamentale, toute parsemée d'oppositions et de conflits qu'elle est, se présente, pour Cassirer, comme le but fondamental de la science mathématique et son sens, sa fonction dans le projet de connaissance. Ce que signifie ici la notion de sens du développement par rapport à la notion de cause du développement historique des concepts, nous ne pourrions l'éclaircir proprement qu'au chapitre 4, quand nous aurons pu comprendre la logique interne des concepts que développe Cassirer pour étudier la culture.

Or pour bien comprendre cette logique, nous avons eu besoin de comprendre ce que signifie pour lui la notion de vérité et c'est dans son étude du concept de nombre que cette conception de la vérité nous est apparue le plus clairement exposée. De plus, c'est non seulement l'endroit où elle apparaît le plus clairement, mais c'est également dans ses études de jeunesse sur les mathématiques que Cassirer a lui-même formulé sa position et sa compréhension du concept de vérité, ainsi pour bien la comprendre il était nécessaire de faire ce détour par la signification qu'a prise pour lui le développement mathématique historique et moderne. Nous avons pu voir que pour lui, le sens du développement mathématique ne consiste pas en un exercice de formalisation superflu, mais dans le procès de détermination toujours plus universel et synthétique des catégories dont l'esprit dispose pour connaître le monde de la

¹⁰³ Et nous pouvons maintenant comprendre pleinement le sens de la position suivante de Cassirer à propos des mathématiques : « Ce que montre l'histoire de cette science c'est précisément que la totale liberté des mathématiques inclut en elle la condition et la garantie de sa fécondité. La pensée ne progresse pas dans le domaine concret en traitant les phénomènes particuliers comme des images qu'il faudrait réunir en une seule mosaïque, mais en affinant et en perfectionnant de plus en plus ses propres moyens d'atteindre à la détermination de ce qui est empirique tout en se laissant conduire par l'exigence de conformité à la loi. » Ernst Cassirer, *La théorie de la relativité d'Einstein. op. cit.*, p. 124.

¹⁰⁴ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 3, op. cit.*, p. 405.

nature et que ce développement de ce procès impliquait une distanciation toujours plus grande entre la formation des catégories *a priori* de la connaissance mathématique et le procès de représentation des phénomènes de la nature. La compréhension cassirerienne de la valeur du développement de la mathématique doit nous faire comprendre que pour lui la progression vers la vérité consiste entre autres en un approfondissement toujours plus grand de cette distance, c'est-à-dire de la poursuite du travail d'intégration des catégories qui fondent la possibilité même de l'analyse et de la représentation. Nous verrons au prochain chapitre que Cassirer s'impose à lui-même cette même exigence dans le contexte de sa volonté de produire une connaissance de la culture. C'est-à-dire que l'un des moments fondamentaux de cette connaissance sera précisément le travail de constitution d'un système de catégories synthétiques *a priori* propres à la représentation de la culture. Mais auparavant il importe de voir que, pour Cassirer, la constitution des systèmes de référence synthétiques valides ne constitue pas le seul critère de validité de la représentation scientifique. En effet, pour lui l'intégration universalisante et synthétique des catégories consiste en « un acte de la raison qui pénètre le donné tout entier », seulement dans la mesure où cette intégration peut-être accompagnée d'un acte de médiation approprié qui permet d'articuler convenablement concepts et données phénoménales. Ainsi, avant de voir quelle forme ces critères généraux de la connaissance scientifique prennent dans le contexte des sciences de la culture, pour Cassirer, nous devons à présent donner quelques informations à propos de la compréhension cassirerienne de ce travail de médiation entre le concept et la « réalité » sensiblement vécue de la nature dans le cadre de la représentation scientifique des phénomènes. Ceci terminera notre étude sur la compréhension de Cassirer de la structure, de la fonction et de la méthode du travail scientifique en sciences mathématiques de la nature, et nous pourrons par la suite amorcer notre interprétation de la structure, de la fonction et de la méthode du travail scientifique en science de la culture pour Cassirer et de la manière dont son système des formes symboliques s'y insère, en nous appuyant sur ce que nous avons ici trouvé à propos de concepts de vérité, de médiation et de mesure.

2.5 Le travail de représentation de la réalité physique par les concepts numériques

Afin d'amorcer cette discussion, nous pouvons revenir à nouveau sur l'idée selon laquelle, comme nous l'avons vu brièvement plus tôt, la validité des concepts numériques ne tient

absolument pas, pour Cassirer, à la capacité du concept à copier le réel ou à en épuiser les déterminations. Ceci nous permettra d'aborder la question de la médiation entre la vérité des systèmes de références et la représentation des observations physiques. Effectivement, pour Cassirer, comme pour Poincaré, « Cela n'a guère de sens d'en appeler à l'expérience pour déterminer quelle géométrie est la plus vraie. [...] Car, à l'aune d'une telle conception, tous les systèmes géométriques sont également éloignés de la réalité effective¹⁰⁵. » Nous pouvons dire alors les relations décrites symboliquement par systèmes mathématiques ne sont que des *a priori possibles* de l'expérience. Comme Cassirer le dit lui-même :

On pourrait dire de même que, pour valider un objet mathématique, ce n'est pas sa construction réelle, mais sa construction possible, la « constructibilité » qui décide. Il n'est pas indispensable d'opérer la construction actuelle, dès que la pensée s'est assurée de la possibilité de construire à partir d'une loi générale, d'un discernement de structure *a priori* d'un domaine donné¹⁰⁶.

De plus il mentionne que chaque « structure » possible est un modèle général qui n'a qu'une valeur purement représentative et jamais substantive. Toutefois, « cela ne lui enlève pourtant rien de sa valeur, dans la simple mesure où sa « convertibilité » se trouve garantie et assurée. [...] Pour la validité de leurs propositions générales elles ne réclament jamais la réalisation d'un contenu singulier, mais simplement sa possibilité¹⁰⁷. » Et, ajoute-t-il un peu plus loin, « les jugements universels qui se rapportent à des existences » ne sont en aucune façon, ainsi que l'affirme Weyl :

[...] une fiction creuse des logiciens ». Car, si les ordres de jugements » généraux renferment, comme il l'accorde et le souligne lui-même, une multitude infinie de jugements réels, si en vérité ils « formulent la raison judicative de tous les jugements singuliers dans lesquels ils sont convertibles », cette raison judicative elle-même ne peut pourtant pas surgir du pur néant et doit avoir un fondement « objectif »¹⁰⁸.

Ce que nous avons clairement vu en suivant pas à pas le processus historique et inductif du développement de la connaissance des lois mathématiques.

¹⁰⁵ Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes 4*, op.cit., p. 59.

¹⁰⁶ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 3*, op. cit., p. 410.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 413.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 413.

Ainsi les systèmes de références de la mathématique ne sont que des ordres de jugements généraux possibles, il sont comme l'indique Cassirer dans le passage suivant des modèles qu'il faut construire :

Aujourd'hui les axiomes ne sont plus, quant à leur contenu, des affirmations absolument certaines (que cette certitude soit comprise comme purement intuitive ou comme rationnelle, déduite de la nature de l'intuition ou de la raison); ils sont bien plutôt des propositions de départ que la pensée tient prête à l'usage; [...] ces systèmes ne visent pas à fournir la réponse à une question ontologique; ils n'ont pas la prétention de copier un objet déterminé appelé espace – qu'il s'agisse de l'espace transcendantal ou phénoménal –, tant ces copies finiraient nécessairement par entrer en conflit les unes avec les autres. Les axiomes ne sont pas images, mais modèles, au sens où ils ne décrivent pas un donné mais sont des projets et des plans d'exécution. Selon la conception moderne, un système d'axiomes n'est nullement la constatation d'un fait, mais est exclusivement conçu comme « forme logique et vide pour les sciences possibles ». Construire ces formes de manière aussi diverse et exacte que possible, est une tâche nécessaire et légitime de la connaissance; le développement de la science n'a cessé de montrer que le savoir empirique lui-même peut d'autant mieux progresser et s'enrichir qu'il accorde plus de place à la spontanéité de la pensée, plutôt que de la limiter d'emblée, en l'enfermant dans le donné empirique et connu¹⁰⁹.

Une idée que nous avons entrevue plus tôt apparaît à nouveau ici : la vérité des concepts scientifiques – en tant que forme « vide » mais « valide », en tant que disjointe de la réalité – ne peut représenter pour elle qu'un simple modèle et, par conséquent, il faut qu'il y ait entre les deux une médiation dont le travail et la présence sont de plus importants pour la réalisation d'une connaissance scientifique de cette réalité. Dans le passage que nous avons rapporté à la page 83, cette médiation semblait se limiter à une simple question de « commodité ». Il est maintenant temps d'explorer la question de cette médiation plus en détail et de voir que si l'on peut concevoir qu'il s'agit effectivement d'une question de commodité, celle-ci n'est toutefois nullement simple.

Il faut d'abord voir que ce que fait l'expérimentation en physique – et c'est le tout premier moment de ce travail de médiation – c'est d'abord de faire sortir un phénomène complexe du système de la perception sensible afin de pouvoir le faire entrer en tant que fait dans un objet idéal, c'est-à-dire afin de le représenter par un objet mathématique par le travail de la mesure.

¹⁰⁹ Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes 4, op. cit.*, pp. 61-62.

Le but premier de la recherche expérimentale consiste à purifier le phénomène, objet de l'enquête, et à le délester de toutes les circonstances accessoires et fortuites. Tandis que la réalité nous offre un mélange diffus de circonstances hétérogènes, apparemment confondues de façon inextricable, la pensée exige de bien discriminer chaque facteur singulier et de déterminer exactement le rôle qui lui revient dans la structure de l'ensemble. Seules nous rendent ce but accessible une dissociation soigneuse du donné composite et la mise en place de conditions expérimentales particulières permettant d'observer et de traquer chacun des différents facteurs avec son efficacité propre. Une fois cette isolation rigoureusement effectuée, et alors seulement, nous pouvons aborder en toute clarté et sans concession la construction des systèmes. C'est en combinant ensemble des systèmes partiels et en les étayant en quelque sorte l'un sur l'autre que nous pouvons retrouver et esquisser l'image complète, qui cesse désormais de coïncider avec le seul modèle d'une intuition unifiée et totalitaire et qui prend l'aspect d'un ensemble conceptuel différencié où le mode de dépendance entre les moments singuliers est soigneusement déterminé¹¹⁰.

En effet, cette « dissociation soigneuse du donné composite » en « systèmes partiels » passe par l'activité de la mesure et c'est en cela que certaines parties des phénomènes physiques sont rapportées, transformées, pour les fins de l'activité de la connaissance scientifique, en objets mathématiques. Par exemple, dans l'établissement d'une connaissance scientifique des éléments gazeux, on pourra d'abord mesurer les variations du volume des gaz en rapportant ce volume empirique sur une échelle numérique. On pourra également mesurer les variations de température du gaz en mesurant cette température sur une échelle également numérique. On pourra ensuite mettre en corrélation ces observations afin de dériver une loi de la variation du volume d'un gaz en fonction de la variation de sa température. Or ici, la loi en question concernera les éléments gazeux uniquement en tant que ceux-ci sont devenus, par le travail de la mesure qui est avant tout un travail analytique d'attribution de signification, des objets mathématiques. Ainsi la loi n'est valide que sur les objets mathématiques, sur les objets idéels et elle est dictée par les principes invariants qui sont définis sur ces objets numériques, dans les lois fondamentales de la mathématique. Comme l'indique Cassirer :

¹¹⁰ Ernst Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 291.

[...] cette synthèse de relations, qui est ici requise et dont on reconnaît qu'elle fait partie intégrante et essentielle de la recherche expérimentale, trouve précisément dans le système de la mathématique ses fondements ultimes et la caution de sa validité universelle. [...] si l'expérimentation est indispensable pour résoudre un ensemble perceptif, d'abord compact, en ses éléments constituants, la théorie mathématique détient de son côté la détermination de la forme qui va permettre à ces éléments de retrouver une unité définissable en termes de loi. Le système des synthèses « possibles » de relations que la mathématique tient en réserve fournit l'outillage et le schéma de référence pour les articulations que la pensée tente de trouver dans l'étoffe même du réel. L'expérimentation, une fois effectuée, permet de répondre à la question de savoir lequel, parmi les systèmes possibles d'interdépendances, est effectivement réalisé dans l'expérience; mais cette réponse ne peut être donnée que dans la mesure où la question a d'abord été posée de façon claire et univoque; il y a là, dans cet art de questionner, un processus qui renvoie à des choix théoriques engageant la structuration de l'immédiateté intuitive en fonction de grilles de concepts. Voir dans le réel le produit de séries de dépendances élémentaires qui s'impliquent et s'imbriquent mutuellement, c'est du même coup admettre qu'il détient de droit la forme d'un réseau de déterminations mathématiques¹¹¹.

Ce qu'il faut retenir de tout cela est, premièrement, que le travail de représentation scientifique des phénomènes de la nature physique est d'abord un travail de décomposition de la structure perceptive du phénomène et de recomposition de ce phénomène dans une structure mathématique, par le biais du choix d'un système de relations mathématique possible et établi. Il s'agit donc d'un travail d'attribution analytique de signification à des phénomènes à partir d'un système de référence lui-même objectif, autonome et différencié qui contient les conditions de sa propre vérité. Deuxièmement, il s'agit de mettre en relation de nombreux phénomènes physiques objectivés mathématiquement afin de tenter de recomposer la complexité de la structure de la matière dans un système de lois mathématiques. Dans l'ensemble de ces choix, il ne s'agit bien sûr jamais et comme nous l'avons déjà vu de se demander lequel des systèmes de référence est le plus vrai, mais bien lequel, dans le cas particulier de la nature qui nous occupe, est effectif. C'est d'ailleurs là, le vrai travail de la représentation scientifique et mathématique de la nature.

Ce qui fait problème, ce n'est pas de savoir si à un contenu a rigoureusement délimité, convient ou non le prédicat b , mais si un contenu donné remplit toutes les conditions du concept a , ou s'il faut, pour le déterminer, recourir à un concept différent a' . Le véritable problème n'est pas de savoir si a est vraiment b , mais si le x que la simple perception nous livre est vraiment a ¹¹².

¹¹¹ *Ibid.*, p. 291-292.

¹¹² *Ibid.*, p. 278.

Le propos de ces quelques indications concernant les relations entre le travail de représentation des phénomènes de la nature physiques et de la mathématiques pures visait pour le moment simplement à identifier la fonction fondamentale de la mathématique pure dans le procès global de l'objectivation scientifique et conceptuelle de la nature physique. Il semble clair à présent que cette fonction est d'établir et de formaliser les principes relationnels invariants possibles pouvant exister entre des objets définis conceptuellement et mathématiquement afin que ceux-ci puisse jouer le rôle de système de référence à partir duquel représenter les relations entre des phénomènes perçus sur le plan empirique.

Ceci étant dit, nous pouvons maintenant résumer brièvement ce que nous avons dit jusqu'à présent à propos du principe général de connaissance conceptuelle des phénomènes de la nature physique. Celle-ci s'établit à partir d'un moment où l'appréhension intuitive et même purement expressive de ces phénomènes se déroule dans un contexte où un système de référence, c'est-à-dire un moment formel qui permet de stabiliser les phénomènes, apparaît totalement indifférencié de l'acte général de la perception de l'objet. La pensée se donne ensuite des moyens de procéder à la différenciation et à la détermination de ce système de référence, par l'objectivation des moments formels inhérents aux actes de la perception et par les spécifications de plus en plus universelles de ses différentes possibilités. C'est seulement par la suite que la pensée scientifique peut et doit procéder à l'attribution de significations aux phénomènes de la nature, dans un acte lui-même également différencié et déterminé, qui fait lui-même l'objet d'une connaissance. Ainsi, la pensée passe avec la structure conceptuelle de la connaissance de la nature d'une représentation purement expressive et intuitive de la nature à une représentation de type analytique. Dans ce travail de représentation, la mathématique a la fonction d'établir des formes de relations entre objets, invariantes et toujours vraies mais seulement possible et ayant une valeur purement représentative, une valeur de modèle. La mathématique vise et n'a pour fonction dans le travail scientifique que de fonder la possibilité de l'analyse. La physique, quant à elle, a le rôle de « faire entrer un fait dans une forme », d'attribuer des significations aux phénomènes physiques effectifs à partir des systèmes de références possibles¹¹³. Ce que nous avons dit jusqu'à présent nous a donc permis de positionner clairement la mathématique pure dans le

¹¹³ *Ibid.*, p. 292.

travail global de représentation des phénomènes de la nature physique, des choses, autant par rapport à la science physique au sein de la connaissance conceptuelle de même que par rapport à d'autres types d'appréhension des choses physiques qui se situent aux niveaux intuitif et expressif.

Nous avons également positionné, au chapitre 1, la tâche ou du moins l'objet des sciences de la culture ou, similairement, celle de la théorie de la connaissance par rapport à celle des sciences de la nature. Nous avons alors fait valoir que ce que devait pouvoir réaliser les sciences de la nature était une connaissance conceptuelle et vraie des « choses », des phénomènes de la nature alors que les sciences de la culture devaient quant à elles réussir à produire une connaissance conceptuelle et vraie des phénomènes d'attribution de signification. Maintenant que nous avons vu quelles sont les conditions pour qu'une connaissance vraie de la nature soit réalisée, et que nous avons vu également comment les diverses « tâches » qui assurent un tel type de connaissance se répartissent en diverses fonctions et moments proprement différenciés dans le processus d'attribution de signification vraie de la science – les moments de constitution du système de référence, de choix du système de référence et d'attribution à proprement dit d'une signification aux phénomènes à partir du système choisi – nous pourrions maintenant mettre en évidence, au chapitre 3, que les sciences de la culture devront se plier, selon Cassirer, à des critères procéduraux et méthodologiques similaires pour assurer la validité de leurs représentations et qu'elles devront également différencier leurs tâches dans ce processus global de représentation des phénomènes culturels, sans toutefois reposer sur les principes fondamentaux et intuitifs d'ordination.

CHAPITRE III

LE SYSTÈME DES FORMES SYMBOLIQUES DANS LE CHAMPS DES SCIENCES

Ces conditions de la connaissance scientifiques établies et cette « répartition » fonctionnelle des tâches dans le domaine des sciences naturelles également établie, nous pouvons à présent voir que, pour Cassirer, la connaissance des phénomènes culturels en tant qu'elle vise à être scientifique, se doit de se développer et de se présenter d'une façon similaire. C'est-à-dire que cette connaissance doit s'établir dans un régime conceptuel ou significatif qui, comme nous l'avons fait ressortir dans l'étude des concepts propres aux sciences naturelles, est caractérisé par l'état de différenciation du système de référence qu'elle utilise et par la validité de celui-ci, qu'il tire de sa propre unité synthétique elle-même garantie par le principe fonctionnel qui définit le système. En effet, de la même façon que les représentations issues de la science de la nature, celles issues des sciences de la culture, pour être véritablement scientifiques et conceptuelles, pour pouvoir être dotées de cette unité synthétique, devront pouvoir être « tirées » par interprétation à partir d'un système de référence idéal. Dans un essai intitulé « Le concept dans les sciences de la nature et de la culture » présenté dans son livre *Logique des sciences de la culture*, Cassirer donne plusieurs exemples de cette nécessité pour toutes les sciences « particulières » de la culture, qu'elles soient l'histoire, l'esthétique ou la psychologie, de reposer sur un système de référence idéal qui remplit cette fonction précise. Pour illustrer la chose, nous pouvons retenir ce qu'il dit à propos de l'un de ces domaines, celui de l'histoire de l'art :

L'histoire de l'art ne pourrait elle-même avancer d'un seul pas si elle voulait se limiter exclusivement à des considérations historiques, au récit de ce qui a été et de ce qui est devenu. [...] Pour pénétrer ce devenir, pour pouvoir l'embrasser du regard et le maîtriser, la science doit tout d'abord s'assurer dans l'être des repères et des points d'appuis précis. Toute connaissance historique se réfère à une connaissance de la « forme » et de l'« essence » qui lui sert de fondement¹¹⁴.

¹¹⁴ Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 145.

En effet, ces concepts, cette connaissance idéale propre aux sciences de la culture, bien qu'ils n'aient pas la forme nomothétique et causale, comme nous le verrons dans un instant, ne sont néanmoins pas non plus simplement des concepts idiographiques, c'est-à-dire qu'ils « ne se laissent pas non plus réduire à de simples considérations historiques¹¹⁵. » Ils ont bel et bien une composante idéale formelle, conceptuelle, qui joue le rôle de « repère » précis et de point d'appui ou, pour le dire en utilisant un vocabulaire que nous avons déjà employé, de système de référence à partir duquel pourra être effectué correctement le travail d'interprétation et de représentation scientifique – c'est-à-dire, de manière à ce que ce travail soit réflexif et conscient des *a priori* sur lesquels ses propres jugements reposent, desquels dépendent ses propres objectivations. Ceci exige bien sur qu'une connaissance et qu'un savoir de ces *a priori* soit d'abord fondée et formalisée, comme nous avons vu que l'a fait et continue de le faire la mathématique pure dans le domaine des sciences de la nature.

3.1 La fonction du système des formes symboliques dans le domaine des sciences de la culture

Dans le domaine des sciences de la culture, le rôle du système des formes symboliques développé par Cassirer sera précisément celui-ci, c'est-à-dire, celui de construire une connaissance valide et vraie de ce système de référence et d'*a priori* propres aux sciences de la culture. Il s'agit donc du même rôle et de la même *fonction* qu'ont les mathématiques pures dans le domaine de la connaissance des phénomènes de la nature que devra endosser le système des formes symboliques dans le domaine des sciences de la culture. Nous pouvons d'ailleurs constater que ce parallèle est établi par Cassirer lui-même dans le passage suivant, tiré de son ouvrage de jeunesse *Substance et fonction*. Et nous pouvons également trouver dans ce même passage une définition claire, supportant l'interprétation que nous en proposons ici, de la tâche qu'il assigne à ce qu'il appelle au moment de la rédaction de cet ouvrage la « théorie critique de la connaissance »¹¹⁶ :

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 144.

¹¹⁶ Il s'agit de la théorie qui évoluera dans les ouvrages subséquents de Cassirer dans la fondation du système des formes symboliques, qui deviendra alors une théorie critique, un concept idéal de l'ensemble des formes de l'expérience.

On peut dire en ce sens que la tâche d'une théorie critique de l'expérience est, en effet, de constituer la théorie générale des invariants de l'expérience et, ce faisant, de satisfaire une exigence inscrite dans la trame même de la procédure inductive et appelée à se manifester avec une prégnance croissante. La philosophie transcendantale et la géométrie présentent sur ce point des convergences immédiatement perceptibles; de même qu'en présence d'une figure déterminée, le géomètre prospecte et repère les relations qui demeurent inchangées lorsqu'on opère telle ou telle transformation, de même le philosophe tente de déchiffrer ces éléments formels universels qui se conservent en dépit de tous les déplacements affectant les contenus d'expérience pris dans leur particularité et leur matérialité. [...] Quant à la méthode qui est ici mise en œuvre, elle témoigne d'un type de « rationalité » identique à celui qui nous avons déjà rencontré en mathématiques. [...] L'analyse critique aurait atteint son but si elle parvenait à dégager de la sorte le lieu de convergence ultime de toutes les formes possibles de l'expérience scientifique, c'est-à-dire à codifier, en leur donnant la puissance du concept, les grandes fonctions qui se conservent au cours du mouvement qui conduit de théorie en théorie, parce qu'elles sont les conditions requises par toutes théories. Aucune étape réalisée du savoir ne peut permettre d'atteindre parfaitement ce but; il n'en subsiste pas moins à titre d'exigence et il détermine, dans le déploiement et le développement continu des systèmes d'expérience, une orientation rigoureuse¹¹⁷.

Notons qu'ici, Cassirer parle du savoir et de l'identification des « éléments formels et universels » invariants, des *a priori* nécessaires à toute « théorie », car le propos du livre duquel est tiré ce passage était précisément de s'interroger sur la structure de la connaissance conceptuelle. Toutefois, si Cassirer étend plus tard la portée de son questionnement à toutes les formes de la culture, ce sera toujours avec le même but en tête qu'il s'adonnera à cette recherche élargie. C'est-à-dire, avec celui qui consiste à identifier les *a priori* nécessaires à tous les types d'attribution de signification, soit les théories scientifiques, mais aussi les « théories » mythiques, linguistiques, artistiques. C'est ce que nous pouvons comprendre du passage suivant tiré de la préface du tome 3 de la *Philosophie des formes symboliques* :

¹¹⁷ Ernst Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., pp. 304-305.

Le troisième tome de la *Philosophie des formes symboliques* reprend les recherches par lesquelles j'ai commencé mon travail de systématisation philosophique il y a vingt ans. C'est de nouveau le problème de la connaissance, la construction et l'organisation de l'« image théorique du monde » qui est au centre de l'enquête. Mais la question de la forme fondamentale de la connaissance reçoit désormais un sens plus large et plus général. Les recherches exposées dans mon œuvre *Concept de substance et concept de fonction* (1910) portaient de l'idée que cette connaissance laisse apercevoir sa structure et sa loi constitutives avec le maximum de clarté et de netteté là où elle a atteint son plus haut degré de « nécessité » et de « généralité », c'est-à-dire dans le domaine des mathématiques et des sciences mathématiques de la nature, dans la fondation de l'« objectivité » physico-mathématique. Sa forme, telle qu'elle était déterminée là, se confondait donc avec la science exacte. *La Philosophie des formes symboliques* a dépassé, tant dans son contenu que par sa méthode cette position initiale du problème, en élargissant le concept même de « théorie » pour montrer que ce sont d'authentiques moments et thèmes formels d'ordre théorique qui président, non seulement à la formation de l'image scientifique du monde, mais aussi et déjà à celle de son image « naturelle », perceptive et intuitive. [...] *La Philosophie des formes symboliques* réintroduit ainsi l'image du monde de la connaissance exacte dans son champ de problèmes, mais elle s'en approche par une autre voie et l'envisage sous un angle nouveau. [...] Partant de la « fin » relative que la pensée atteint avec elle, elle pose en retour la question des étapes intermédiaires et des débuts afin de comprendre, par cette rétrospective, ce que cette fin même est et signifie¹¹⁸.

Ceci signifie que, sans s'attarder strictement et uniquement à la connaissance scientifique du monde, Cassirer, aura comme objectif de comprendre ce qui constitue les « conditions de possibilité » logiques de l'appréhension de l'ensemble du domaine de l'expression symbolique, de l'ensemble des formes d'attribution de signification.

Cette fonction particulière du système des formes symboliques dans le domaine plus général de la représentation scientifique des phénomènes culturels ou encore dans la « théorie de la connaissance » maintenant campée et mise en équivalence avec celle de la mathématique dans le domaine des sciences naturelles, il faut souligner que, comme pour les concepts mathématiques, les concepts culturels devront ici puiser dans leur propre procès idéal de constitution, et uniquement dans celui-ci, leur légitimité et leur validité. La validité des concepts et de l'ensemble du système que produira la *Philosophie des formes symboliques* devra tenir en premier lieu dans l'unité synthétique du système, dans sa cohérence, dans la clarté et l'univocité des objets idéaux qui le constituent, qui leur seront conférées par le fait

¹¹⁸ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques* 3, op. cit., p. 7.

qu'ils seront uniquement et entièrement épuisés par la « signification particulière » qu'ils obtiennent au sein du système de référence conceptuel. C'est cette conception à propos de la notion de vérité des systèmes conceptuels et du lien qu'elle entretient avec la notion de réalité sensible, celle-là même que nous avons exposée en profondeur dans notre discussion sur les concepts mathématiques et physiques – qui est à notre avis exprimée dans l'introduction du tome 3 de la *Philosophie des formes symboliques*, de façon peut-être moins explicite et rigoureuse, il est vrai, que dans ses travaux sur les sciences de la nature¹¹⁹. En effet, tout au long de cette introduction, en confrontant tour à tour diverses théories qui ont prétendu réussir à toucher l'essence et la substantialité de l'esprit à travers tel ou tel concept – que ce soit à travers le concept de sensation ou de catégorie dans la psychologie ou encore celui de vie et d'intuition pure dans la métaphysique de Bergson – Cassirer exprime clairement que l'esprit, le domaine du moi et de l'expression, pas plus que la nature, ne peuvent être rejoints de façon immédiate, de façon à ce que nous soyons en contact avec leur être pur et substantiel. Dans un cas comme dans l'autre, le savoir pur du phénomène passe par le savoir de la forme de son appréhension, le savoir du système de référence qui permet son appréhension; le savoir pur du phénomène ne s'effectuant que quand le savoir se *sait* « médiatisé et médiatisant »¹²⁰. C'est ce qu'il exprime particulièrement clairement dans une critique du système bergsonien :

La métaphysique de Bergson part du pur phénomène de la vie, qui ne pourrait donner prise qu'en s'émancipant de toutes les formes du savoir; mais elle ne serait pas une métaphysique, une connaissance philosophique, si elle ne nous promettait pas en même temps un « savoir de la vie ». Et cependant, à y regarder de plus près, il manque à sa philosophie, qui veut se fonder sur la vision intuitive à l'état pur, précisément le moment qui pourrait seul rendre intelligible la possibilité d'une telle vision. La vie ne peut se saisir soi-même que si elle ne se contente pas de demeurer en soi-même. Il lui faut se donner une forme; car c'est justement de cette « altérité » de la forme, et uniquement dans elle, qu'elle conquiert, sinon sa réalité du moins sa « visibilité ». Détacher sans façon le monde de la vie du monde de la forme pour les opposer l'un à l'autre revient à couper la réalité de sa « visibilité »¹²¹.

¹¹⁹ C'est pourquoi d'ailleurs nous avons proposé une interprétation détaillée de son concept de vérité dans les sciences de la nature, afin de pouvoir proposer une interprétation du même concept dans les sciences de la culture.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹²¹ *Ibid.*, p. 53.

Pour Cassirer, la vie et l'esprit peuvent se rendre visibles et se manifester à eux-mêmes dans de nombreux types de formes. La forme proprement scientifique devra offrir à la représentation de l'esprit et de ses multiples formes d'expression un caractère vrai qui proviendra de son propre principe de constitution, de la distance qu'elle institue elle-même entre ses représentations et son objet, par le biais de sa méthode particulière de constitution et qui lui permettra de s'offrir un savoir de soi qui soit doté d'une unité synthétique. Cassirer annonce sans équivoque cette méthode à la toute dernière phrase de l'introduction et, à la lumière de ce que nous avons dit plus tôt concernant les principes de vérité dans la science mathématique, et surtout du processus inductif en trois temps par lequel celle-ci se réalise, nous ne pouvons que remarquer la similarité du procédé qui est ici proposé :

Devant l'échec de toute tentative visant à transcender purement et simplement le domaine de la forme il ne faut pas se borner à toucher à ce domaine ici ou là, mais l'arpenter d'un bout à l'autre. Faute de pouvoir saisir directement l'infini, la pensée doit explorer tout le champ du fini. Les recherches suivantes se fixent pour tâche d'indiquer l'enchaînement unitaire qui existe, depuis l'élémentaire valeur expressive de la perception et les caractères figuratifs de la représentation, en particulier celle d'espace et de temps, jusqu'aux significations générales du langage et de la connaissance théorique. On ne peut définir et montrer la nature de cet enchaînement que si on en suit la construction et si on apprend comment cette construction, pour dissemblables ou même antithétiques qu'en soit les diverses phases, n'en reste pas moins gouvernée et dirigée par une seule et même fonction première de l'esprit¹²².

En prenant appui sur ce que nous avons dit précédemment à propos de la méthodologie propre des sciences, celle qu'elle réalise comme sa tâche et comme étant sa fonction propre, nous pouvons interpréter la signification de ce passage de la façon suivante. La première phrase indique que le savoir de la forme ou de la loi se doit d'avoir une certaine tendance ou du moins une prétention à l'universalité, de la même façon que se devait de le faire le savoir de la loi dans les sciences de la nature. Or, de la même manière également que dans un savoir de la loi naturelle, la pensée se trouve ici devant l'impossibilité de contempler le domaine de l'infini; elle doit donc se « contenter » du domaine fini et de tenter d'induire de lui les principes universels qui pourront valoir pour l'infinité des formes d'expression de l'esprit, celles qui existent toujours, celles qui ont existé déjà et sont disparues comme celles qui sont encore à venir. De plus, toujours comme dans le savoir de la loi naturelle, dans le savoir de la

¹²² *Ibid.*, p. 55.

forme *a priori* de l'expression culturelle, se constituent d'abord à travers l'appréhension individualisante et caractérisante des multiples modalités de l'expression de l'esprit, les « caractères figuratifs de la représentation », « le langage » et « la connaissance théorique » par exemple, et ensuite à travers l'élaboration d'un principe premier, d'une « fonction première de l'esprit » qui règle qui donne en quelque sorte à chacune de ces modalités sa place et sa signification précise dans ce concept « idéal » de l'esprit. C'est ce qu'indique clairement la dernière phrase de ce passage. En d'autres termes, nous retrouvons dans ce simple passage, que nous pouvons maintenant clairement comprendre à la lumière de ce que nous avons dit plus tôt à propos du développement mathématique, qu'y est ici établie et revendiquée la même procédure inductive autonome en trois temps par lequel le concept, le principe fonctionnel qui sera sous-jacent et nécessaire à la représentation dans une unité synthétique et par conséquent, vraie et scientifique, des formes d'expression de l'esprit devra être établie. Par l'expression claire de cette volonté de faire particulière dans le passage que nous avons relevé précédemment, il nous semble que c'est en fait le principe du développement de la science et sa tâche propre auxquels Cassirer s'efforce de participer correctement et que c'est, par là également, la fonction propre de cette forme qu'il vise et qu'il s'efforce de réaliser, c'est-à-dire celle de fonder la possibilité de produire une connaissance vraie des phénomènes de culture, au sens synthétique et idéaliste du terme¹²³. Nous nous consacrerons plus loin, au chapitre 4, à l'étude de ce principe synthétique que

¹²³ Nous pouvons également mentionner, à la lumière de ce que nous avons dit à propos du principe historique, de cette « pulsation » en trois temps qui règle le développement mathématique, que nous pouvons interpréter non seulement la tâche que Cassirer s'assigne explicitement dans le troisième tome de *la Philosophie des formes symboliques*, mais également tout l'horizon de ses recherches comme traduisant et incarnant ce même procès méthodologique propre à la pensée scientifique. En effet, nous pouvons comprendre que, ses études ayant d'abord porté sur la science dans de nombreux ouvrages, ensuite sur le mythe et finalement sur le langage dans les deux premiers tomes de *la Philosophie des formes symboliques*, elles ont visé, d'abord dans une attitude plutôt « individualisante », à cerner et à « styliser » les particularités de ces formes symboliques, à définir un certain nombre de phénomènes de l'expression de l'esprit en tant que participant et formant respectivement les objets au départ relativement indépendants, que sont la pensée scientifique, la pensée mythique et la pensée langagière. De ce point de vue, nous pouvons considérer que l'effort déployé dans le troisième tome de *la Philosophie des formes symboliques* constitue quant à lui le travail proprement « inductif » qui se déroule sur et à partir de ces différents objets formels. C'est-à-dire qu'il s'agit de l'exposition du résultat d'un effort de structuration et de formalisation d'un principe synthétique, de l'établissement d'un « enchaînement » gouverné et dirigé « par une seule et même fonction première de l'esprit » qui vise à donner une unité synthétique cohérente et universelle à ces formes objectives de l'esprit. Ce travail est également dirigé en direction du « retour » inductif, c'est-à-dire de la réinterprétation de ces formes objectives de l'esprit, de ces objets formels, de manière à épuiser leur signification *scientifique* à partir du principe purement idéal qui les lie, réinterprétation qui, seule, peut réussir à faire de leur ensemble un système de référence capable de fonder des représentations vraies et véritablement scientifiques des phénomènes concrets de l'expression culturelle.

développe Cassirer dans le cadre de la formulation de son système des formes symboliques et à sa « méthodologie » de constitution, c'est-à-dire à la trame inductive qui lui permet de passer de l'identification d'un certain nombre de formes objectives relativement isolées les unes des autres à un principe synthétique. Nous aurons alors l'occasion de comprendre plus profondément la logique et la signification propre de ce système et sa fonction pour la représentation des phénomènes culturels, mais également de voir de manière encore plus pénétrante combien Cassirer adhère à cette tâche qui caractérise la forme scientifique et combien il s'efforce également de réaliser avec rigueur sa fonction.

Avant d'y arriver toutefois, nous devons apporter une nuance importante à propos de la comparaison que nous avons effectuée entre la fonction de la mathématique pure dans le domaine de la connaissance des choses, et celle du système des formes symboliques dans le domaine de la connaissance des expressions de l'esprit – et cela afin d'exclure toute confusion à propos de nos intentions dans la proposition de cette comparaison purement fonctionnelle. Si, comme nous l'avons dit, nous pouvons trouver une certaine correspondance de méthode et une relative équivalence des tâches et de la fonction des mathématiques pures et de celles du système des formes symboliques, la comparaison ne doit cependant pas être étendue au niveau du principe logique et de l'orientation particulière par lequel il y a, dans un cas comme dans l'autre, d'abord appréhension intuitive du réel puis éventuellement « subsumption » du réel dans un concept par la mesure et l'interprétation. En particulier, si nous avons pu établir une comparaison au niveau des fondements méthodologiques de la validité des concepts dans un domaine et dans l'autre, il serait erroné de comprendre qu'en raison de cela, la connaissance scientifique du domaine des expressions de l'esprit équivaudrait à l'effectuation d'une *chosification* de celles-ci pour les fins de la connaissance.

3.2 Divergence des fondements intuitifs des concepts propres à la représentation des « choses » et des concepts propres à la représentation de l'esprit

Pour Cassirer, comme nous l'avons déjà relevé précédemment, tous les concepts sont fondés sur des structures de sériation et d'ordination, des structures de relations qui permettent la comparaison et la réunion des divers phénomènes au sein de l'expérience que l'on retrouve à l'état indifférencié dans la conscience expressive, perceptive et intuitive et qui se

différencient de plus en plus, jusqu'au stade purement logique et « référentiel » du concept. Or, pour lui, déjà dans les formes les plus élémentaires de l'intuition, la perception d'un toi comme *alter ego* et non comme absolue *altérité*, diffère profondément de la perception des choses. C'est-à-dire que ces deux modalités de la perception reposent respectivement sur des fonctions originaires de sériation indifférenciées complètement différentes et sont « guidées » par des orientations différentes. Cassirer résume ainsi la différence fondamentale d'orientation qu'il voit entre ces deux types de perception :

Il n'existe aucune perception qui ne s'adresse à un « objet » précis et ne soit orientée vers lui. Mais cette indispensable référence à l'objet se présente pour nous dans une double orientation que nous pouvons brièvement et schématiquement décrire comme l'orientation vers le « ça » et l'orientation vers le « toi ». [...] Dans le premier cas nous le considérons [le monde qui fait face au moi] comme un tout d'objets spatiaux et comme la somme des changements temporaires qui affectent ces objets; dans l'autre comme quelque chose « de notre espèce ». Il est incontestable que, dans la mesure où nous nous mouvons dans l'une ou l'autre direction, la perception acquiert pour nous un sens différent et dans une certaine mesure une coloration et une tonalité particulières¹²⁴.

Conséquemment, les concepts qui découlent de l'une et de l'autre de ces modalités originaires de la perception diffèrent eux-mêmes, dans leur structure respective, sans toutefois différer fondamentalement, comme nous l'avons indiqué, en ce qui regarde le processus historique et « dialectique » qui conduit, dans un cas comme dans l'autre, des structures indifférenciées des *a priori* de la perception, à la formulation et à la construction logique des *a priori* différenciés et autonomes, dans le concept scientifique. Et pour Cassirer, alors que les concepts propres aux sciences de la nature proviennent d'une différenciation des catégories propres à la perception du « ça », les concepts propres aux sciences de l'esprit doivent quant à eux provenir d'une différenciation des catégories propres à la perception du « toi », pour des raisons qui apparaîtront plus clairement ci-bas. Pour l'instant, nous pouvons seulement mentionner que pour Cassirer, en effet :

¹²⁴ Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 119.

[...] la différence spécifique entre « science de la nature » et « science de la culture » demeure insatisfaisante et insuffisante aussi longtemps qu'on ne se résout pas à franchir les limites de la logique et de la théorie scientifique proprement dites. Pour pouvoir décrire avec suffisamment de précision cette différence, nous avons dû remonter de la structure du concept à la structure de la perception. La perception, ainsi que nous avons cherché à le montrer, contient déjà en germe l'opposition qui se manifeste sous une forme plus explicite encore entre les méthodes respectives de la science de la nature et de la science de la culture. [...] Si ces types [de concepts] ne doivent pas être de pures fictions, s'ils doivent signifier quelque chose de plus que des dénominations arbitraires, que nous aurions créées dans un but de classification, ils doivent posséder un « *fundamentum in re* ». Il doit être possible de remonter jusqu'à leur dernière origine dans la connaissance; il doit être possible de montrer que la différence qui les sépare a son fondement dans la double orientation originelle de l'intuition et de la perception¹²⁵.

Ainsi, pour Cassirer, le développement conceptuel dans le domaine des sciences de l'esprit doit prendre acte de ceci et permettre d'appréhender les expressions de l'esprit dans le domaine conceptuel en demeurant « fidèle » à ce qui caractérise leur possibilité d'appréhension originaire propre – en ne tentant pas d'imposer les concepts causaux développés par la science mathématique de la nature pour fonder son propre domaine scientifique. Le domaine des sciences de l'esprit doit plutôt véritablement s'échafauder, comme l'a fait la science mathématique de la nature, à partir de *ses* origines, c'est-à-dire en passant par son propre processus historique de différenciation et d'objectivation des *a priori* nécessaires à la connaissance qu'elle vise à accomplir, pour connaître et reconnaître ceux-ci en tant que fondement de *son* expérience interprétative et représentative¹²⁶. Avant de poursuivre plus loin dans la description du système des formes symboliques, il est donc nécessaire de bien distinguer les fonctions sérielles à l'œuvre dans les formes les plus originaires de l'intuition et de la perception du ça et du toi, afin de pouvoir bien comprendre

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 141-142.

¹²⁶ « Au lieu de se référer au même cosmos spatio-temporel des choses, les sujets se retrouvent et s'unissent dans un agir commun. Et tandis qu'ils effectuent ensemble cet agir, ils apprennent à se connaître mutuellement et, au sein de cette diversité de mondes de formes grâce auxquels s'édifie la culture, ils acquièrent un savoir sur autrui. [...] Ce savoir intuitif n'a pas encore le caractère d'une « science ». Nous nous comprenons mutuellement dans la parole sans que nous ayons besoin pour cela de linguistique ou de grammaire; de même le sens artistique « naturel » ne nécessite aucune histoire de l'art ou des styles. Mais cette compréhension « naturelle » atteint rapidement ses limites. De même que la simple perception sensible ne peut aller très loin dans les profondeurs de l'espace, de même les éléments de l'intuition ne nous emmènent-ils pas bien loin dans les profondeurs de la culture. Dans un et dans l'autre cas, seul nous est compréhensible ce qui est proche; le lointain se perd dans l'obscurité et le brouillard. » (*Ibid.*, pp. 163-164.)

plus loin leurs distinction dans le domaine conceptuel et, ultimement, de pouvoir bien comprendre la signification du système des formes symboliques.

3.2.1 L'Intuition du subjectif et de l'objectif

Nous venons donc de voir que Cassirer mentionne dans sa *Logique des sciences de la culture* que la perception du ça diffère fondamentalement de la perception du toi en ce que cette perception consiste en la reconnaissance d'un *alter ego*. De plus, nous avons également vu qu'il considère que les sciences de la culture tirent leurs sources dans cette perception du toi. Nous devons ajouter à cela et, surtout, nous devons préciser davantage cette proposition en remontant plus loin encore, aux sources logiques de la perception du toi qui ne consiste pas, en elle-même, en une forme d'appréhension originale. Nous montrerons en effet dans ce qui suit que, pour Cassirer, cette perception de l'*alter ego*, de « quelque chose de notre espèce », n'est possible qu'à partir d'une forme plus générique de l'intuition que nous nommerons « intuition du subjectif ». Et nous verrons également que réciproquement la perception d'objet en tant que ça ou en tant que chose, n'est quant à elle possible qu'au sein de la forme de l'« intuition de l'objectif ». Ceci signifie que ce sont les catégories et les principes d'organisation sériels des phénomènes propres à cette intuition du subjectif qui, lorsque lorsqu'ils seront appliqués et utilisés pour appréhender, par exemple, d'autres individus, permettront à l'esprit de voir cet autre *en tant que* toi, *en tant qu'alter ego*, et plus généralement, *en tant que* sujet. Et de la même manière, ceci signifie que ce sont seulement la mobilisation des catégories propres à l'intuition de l'objectif qui permettront à la conscience d'appréhender des phénomènes *en tant que* chose ou *en tant qu'objet*. De plus, nous verrons que pour Cassirer, ces deux types d'intuition du subjectif et de l'objectif sont précédés et prennent leur racine dans une couche plus originale de la perception, ce qu'il nomme la perception de l'expression. Cette introduction générale et peu détaillée au problème que nous présenterons dans ce qui suit et qui concerne la différenciation progressive de la perception du monde selon deux grands pôles intuitifs doit pour l'instant simplement nous servir à souligner à titre préliminaire que, pour bien apprécier les différences structurelles existant entre les principes de sériation à la base respectivement de la « perception des choses » et de la « perception du toi » – et ultimement à la base respectivement de l'appréhension scientifique des choses et de l'esprit – il nous faut reculer encore d'un pas et nous attarder

davantage à ce qui caractérise la perception *de* l'objectif et, surtout, la perception *du* subjectif – en ce que c'est à même celle-ci que les catégories scientifiques et logiques propres à l'étude de la culture tirent leurs sources. C'est donc l'objectif que nous poursuivrons dans ce qui suivra.

Pour mener à bien cette tâche, nous discuterons ici d'abord de ce processus de différenciation de l'intuition de l'objectif et du subjectif en présentant les moments-clés de leur développement à partir de leur source dans la perception de l'expression, et surtout en nous efforçant de caractériser ce qui constitue les différences entre ces deux types d'intuition, ou plus justement entre les principes d'ordination sur lesquels ils sont fondés. Et cela, toujours en nous attardant davantage à la caractérisation de l'intuition du subjectif, puisque ce sont les catégories propres à cette intuition que nous cherchons ici à saisir pour voir comment elles peuvent devenir des concepts, des suites de leur différenciation progressive du tout de l'expérience, dans le travail d'induction scientifique. Ceci nous permettra de remonter aux sources des catégories logiques et conceptuelles que mobilise Cassirer pour formuler son système des formes symboliques et à pouvoir ainsi mieux saisir, ensuite au chapitre 4, la logique propre de ce système ainsi que sa portée. En particulier, ceci nous permettra de jeter une lumière nouvelle sur la signification de ce que certains ont appelé la « téléologie cassirerienne » et de montrer la véritable signification logique de cette téléologie de même que son utilité pour le travail d'interprétation des manifestations culturelles.

3.2.1.1 L'*Urphänomen* de la perception de l'expression

Nous avons mentionné jusqu'ici que la couche la plus originaire de la perception était la perception de l'expression. Nous avons aperçu auparavant cette fonction de l'esprit qui consiste à percevoir l'expression alors que nous traitons de l'émergence de la catégorie de nombre au chapitre 2, et nous avons alors mentionné brièvement qu'elle était caractérisée par un état d'indifférenciation des systèmes de référence qui permettent de mettre côte à côte les phénomènes perçus, les impressions, dans un même tout de l'expérience (page 32). Nous pouvons maintenant ajouter à ceci que cette perception de l'expression est aussi caractérisée par le fait que tout ce qui est perçu est doté d'un caractère expressif, c'est-à-dire que dans cette couche de la perception, un objet n'est perçu que comme présentant un caractère soit

menaçant, amical ou familial, par exemple. Et nous pouvons même dire plus précisément et plus justement que dans cette couche originaire de la perception, tout ce qui est perçu ne l'est qu'en fonction de ce caractère expressif. Ce qui permet de lier des ensembles d'impressions et de phénomènes pour en faire des objets perçus, le principe de leur réunion et de leur « appréhension » commune et immédiate par la conscience, bien que cela soit toujours une appréhension temporaire et extrêmement volatile, c'est ici la manière dont ces phénomènes sollicitent immédiatement l'affect en présentant un caractère expressif, la façon dont, par exemple, ils provoquent la peur ou encore dont ils suscitent l'admiration, la fascination. De plus, chaque fois qu'un phénomène est perçu dans ce contexte originaire, qu'une unité est constituée par la réaction qu'une série de phénomènes produit au niveau de l'affect, il y a bien constitution d'un objet, appréhension d'un objet, mais cet objet demeure fugace et ne possède aucune stabilité. Il s'évanouit aussitôt que l'affect est sollicité d'autre part et fixe son attention à un autre endroit. Ce sont d'ailleurs ces caractéristiques principales de la perception de l'expression que l'on peut voir être identifiées par Cassirer dans le passage suivant :

Car l'analyse du monde perçu en une somme d'impressions singulières ne méconnaît pas seulement la part qui y revient aux fonctions « supérieures » de l'esprit, mais aussi le soubassement vigoureux et dynamique sur lesquelles il repose. De l'arbre de la connaissance la théorie sensualiste de la perception ne retient pour ainsi dire que le tronc nu – elle n'en voit ni la cime par laquelle il s'élève librement dans les airs, dans l'éther de la pensée pure, ni les racines par où il demeure attaché au royaume de la terre et s'y enfonce. Ces racines ne consistent pas dans les idées simples de sensation et de réflexion, dans lesquelles la psychologie et la théorie de la connaissance empiristes voient le fondement primitif de tout savoir portant sur la réalité. Elles ne consistent pas dans les « éléments » de l'impression sensible, mais dans des *caractères expressifs* originels et immédiats. La perception concrète ne se dégage pas entièrement de ces caractères même quand elle foule avec toujours plus de fermeté et de conscience le chemin de l'objectivation pure. Elle ne se résout jamais en un simple complexe de qualités sensibles – comme clair ou sombre, froid ou chaud –, mais s'accorde chaque fois à une tonalité d'expression déterminée et spécifique; elle n'est jamais réglée exclusivement sur le « quoi » de l'objet, mais saisit le mode de son apparition globale, le caractère du séduisant ou du menaçant, du familier ou de l'inquiétant, de l'apaisant ou de l'effrayant qui réside dans ce phénomène pris purement comme tel et indépendamment de son interprétation objective¹²⁷.

¹²⁷ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 3*, op. cit., pp. 82-83.

Si, à la suite de Cassirer, et à la suite des analyses de plusieurs de ses commentateurs, nous définissons le processus de symbolisation comme étant, de manière générale « avant tout une jonction¹²⁸ », « comme le concept chez Kant, une « unité synthétique de la diversité de l'intuition, une synopsis intellectuelle du multiple »¹²⁹ » ou encore comme « une relation de détermination réciproque entre une matière et une forme, une unité de la sensation et de la signification¹³⁰ », nous pouvons alors dire que la réaction de l'affect à un phénomène perçu, à une multiplicité d'impressions reçues est ici le principe « spirituel » de la réunion du divers, la « forme » d'ordination dans laquelle le divers peut devenir phénomène ou encore, ce que nous avons appelé plus tôt au chapitre 2, l'*a priori* de l'appréhension. Et nous pouvons dire également que l'expression perçue, celle qui est prêtée à ce phénomène comme lui appartenant, mais qui dépend de la réaction de l'affect, est quant à elle le *symbole* de cette multiplicité et de son lien à la conscience, celui qui lui permet précisément d'entrer dans l'expérience de la conscience. L'expression est donc un symbole, l'affect un principe d'organisation et d'ordination du monde et le processus de perception de l'expression, celui qui réunit l'affect, en tant que forme, au monde des phénomènes et des impressions. La perception de l'expression est ainsi une modalité de l'activité de symbolisation, une *fonction* symbolique caractérisée par le fait que les différents moments de la symbolisation y sont entièrement indifférenciés¹³¹. Ces définitions sont importantes pour la compréhension du système cassirerien. Nous nous contentons ici de les poser pour la clarté de l'exposé qui suit et qui concerne strictement l'analyse des soubassements intuitifs des catégories logiques et conceptuelles utilisées par Cassirer. Cependant, nous reviendrons plus loin sur ces définitions alors que nous traiterons de leur signification dans le système cassirerien. Pour l'instant, elles ne doivent être considérées qu'à titre de définitions liminaires.

¹²⁸ Nathalie Janz, *Globus symbolicus*, op. cit., p. 179.

¹²⁹ Khadija Ksouri Ben Hassine, *Question de l'homme*, op. cit., p. 118.

¹³⁰ Nathalie Janz, *Globus symbolicus*, op. cit., p. 180.

¹³¹ Notons que nous distingueront plus loin, au chapitre 4 entre les fonctions symboliques et les régimes symboliques – ce que Cassirer fait de manière très peu explicite et qu'en relation avec cette distinction qui est exposée plus loin, nous devrions plutôt dire ici que la perception de l'expression est un régime de symbolisation (pages 172-174). Or comme il n'est pas opportun de discuter ici de cette distinction, nous continuerons à parler strictement de fonction et nous renvoyons au développement du chapitre 4 sur les notions de fonction et de régime symbolique pour les détails.

À la lumière de ces nouvelles définitions et en remarquant que le passage ci-haut nous renseigne très clairement sur le fait que, pour Cassirer, cette couche affective et expressive de la relation au monde consiste en un fondement ultime et « originel » de la perception, nous pouvons dire que l'affect constitue la forme d'organisation des phénomènes la plus originaire et primitive¹³². Et nous pouvons dire également que l'expression prêtée aux phénomènes ainsi perçus, en tant qu'elle est la figure que prend immédiatement ce phénomène dans son lien aux couches affectives de l'esprit constitue, quant à elle, la toute première forme de symbole, et que le processus affectif de perception de l'expression constitue, quant à lui, la fonction symbolique originaire, le mode originaire d'attribution de signification à un phénomène¹³³. Cette fonction symbolique, Cassirer la nomme, dans le tome 3 de la *Philosophie des formes symboliques*, « fonction d'expression »¹³⁴. C'est dans ce même ouvrage que Cassirer expose que cette fonction d'expression est le phénomène originaire du symbolique, celui duquel découle et dans lequel prennent leur source toutes les autres fonctions de symbolisation, c'est-à-dire toutes les autres fonctions qui permettent à l'esprit de donner des signification à son monde et conséquemment à l'objectiver.

En d'autres mots, cette fonction est ce que Cassirer considère comme étant l'*Urphänomen* du symbolique, un terme qu'il emprunte à Goethe et auquel il donne une signification très similaire. Pour Goethe, l'*Urphänomen* est un phénomène originaire, une sorte de point au-delà duquel il sera toujours impossible de regarder, dont il faut se contenter d'attester de l'existence, un point qu'il faut tenter de décrire et dont il faut comprendre les métamorphoses en des phénomènes plus complexes ou simplement différents. Chez Goethe, l'*Urphänomen* renvoyait à l'idée de l'origine du vivant et il prenait la forme d'une plante originaire de laquelle proviendrait toutes les autres de même que tous les autres organismes vivants, des

¹³² Ben Hassine relève d'ailleurs cette dimension affective qui caractérise et sous-tend cette perception originaire de l'expression. En effet elle conçoit que pour Cassirer, l'« affectivité est donc la première manifestation de la vie de l'esprit. » (Ben Hassine, *Question de l'homme*, op. cit., p. 208.)

¹³³ Nous avons pu voir à de nombreuses reprises que Cassirer, les principes d'ordination du réel sont des principes spirituels et idéels. Nous voyons ici en considérant le rôle fondateur de l'affect dans la constitution de l'esprit que la notion d'esprit doit être définie de manière très large. Nous décrivons plus loin en détail ce qu'il faut entendre et ce qu'il faut inclure dans le concept cassirerien d'esprit.

¹³⁴ Mais il serait sans doute plus juste de nommer fonction de perception de l'expression car c'est bien de la perception d'une expression et non de l'expression de soi ou d'une « intériorité » dans l'appréhension du réel dont il est ici question.

suites d'une série de métamorphoses de cette plante ainsi que de ses descendants¹³⁵. De la même façon que pour la plante originaire de Goethe, l'objectif n'est pas ici pour Cassirer de tenter d'expliquer ce phénomène originaire, de remonter à une quelconque origine substantielle de ce phénomène, mais uniquement de le caractériser, de l'éclaircir d'un point de vue phénoménal et logique. Nathalie Janz effectue une analyse pénétrante de la notion d'*Urphänomen* chez Cassirer et chez Goethe et nous renvoyons à celle-ci pour l'analyse complète de ce concept et de la portée qu'il a chez Cassirer. Nous nous contentons ici d'adhérer à sa conclusion générale qui se décline ainsi; selon Janz, pour Cassirer :

Il faut [...] se passer de la question « qu'est-ce que L'*Urphänomen*/l'expression? » à celle du « comment puis-je/la connaître ou y accéder? ». La méthode préconisée par Cassirer consiste en une orientation, le *Rückgang*, prescrivant que l'on ne peut aborder l'expression « de front », mais qu'il faut y remonter, reculer jusqu'aux manifestations les plus élémentaires à partir du monde structuré dans lequel on évolue. Cette « régression constructive » s'accompagne d'un éclaircissement progressif de l'expression, éclaircissement qui n'est ni une définition ni une explication¹³⁶.

Ainsi, s'il ne s'agit jamais d'expliquer ce phénomène, il est nécessaire de le caractériser de la meilleure façon possible en examinant ses manifestations dans les formes de la culture¹³⁷. C'est ce que Cassirer fait pour caractériser cette fonction d'expression à de nombreux endroits de son œuvre. Ainsi, nous tenterons de suivre les considérations cassireriennes à propos de la caractérisation de cette forme, d'en extraire et d'en présenter les grandes

¹³⁵ Voir Ernst Cassirer, 1991, *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*, trad. J. Lacoste, Rennes, Belin, p. 103-110.

¹³⁶ Nathalie Janz, *Globus symbolicus*, op. cit., p. 217.

¹³⁷ Notons aussi que pour Cassirer, il n'importe pas seulement de caractériser le phénomène originaire du symbolique, comme le soutient Janz, mais il importe également de voir comment d'autres fonctions de symbolisation se fondent et se déploient à partir de cette fonction originaire du symbolique qu'est la perception de l'expression, dans le contexte de sa *métamorphose*. Ainsi, il faut voir que l'analyse de cet *Urphänomen* ne doit pas pour Cassirer simplement viser à en esquisser les contours, mais également à le percevoir comme source d'autres phénomènes du symbolique, d'autres types de fonctions de symbolisation. De plus, c'est bien le thème de la métamorphose goethéenne qu'il faut ici utiliser pour rendre compte de cette « naissance » d'autres fonctions symboliques à même le berceau originaire de la perception de l'expression. En effet, il importe de considérer que l'émergence de ces autres fonctions symboliques ne se réalise pas par la négation ou le dépassement de cette fonction d'expression, mais bien à travers sa propre métamorphose. C'est-à-dire que cette fonction essentiellement affective de la symbolisation n'est jamais amenée à disparaître, mais bien à se modifier en permettant à d'autres fonctions d'émerger d'elle, à se différencier d'elle, et d'être intégrées dans un nouveau tout morphologique de l'esprit et de la symbolisation. Le passage rapporté à la page 107 de ce document nous l'indiquait d'ailleurs clairement : cette perception de l'expression ne constitue pas seulement un fondement, c'est-à-dire une condition de possibilité générale pour la saisie subséquente des phénomènes dans un mode intuitif puis, éventuellement, conceptuel, mais elle est aussi une dimension de la perception qui subsiste toujours dans les stades ultérieurs du développement de la pensée symbolique et qui demeure nécessaire à toute perception, même lorsque cette perception se réalise dans des modes intuitifs et conceptuels. Nous reviendrons au prochain chapitre explicitement sur la conservation et la transformation, sur la métamorphose de la fonction symbolique expressive.

conclusions, surtout celles qui concernent les *a priori* propres à cette fonction symbolique. C'est l'analyse que nous avons amorcée en présentant l'affect comme cet *a priori* spirituel et que nous tenterons de préciser davantage dans ce qui suit.

Pour Cassirer, la toute première forme concrète de l'expression symbolique doit être trouvée dans l'attitude magique face au monde. Ce stade magique est pour lui le stade où seule la fonction expressive de l'appréhension symbolique a une effectivité, les autres formes intuitives et conceptuelles de la pensée étant encore non développées, c'est-à-dire complètement comprises et indifférenciées dans le tout de la perception de l'expression. C'est en ce sens que le magique est pour lui la terre nourricière originelle à partir de laquelle se déploie et se différencient toutes les autres formes symboliques et tous les autres modes de pensée. Ainsi pour Cassirer, c'est dans l'attitude magique et dans les produits de cette pensée que l'on peut trouver des manifestations de la fonction symbolique d'expression, et à partir de ceux-ci que l'on peut la comprendre et la caractériser avec plus de précision. En particulier, il identifie que le monde apparaît dans le stade magique comme étant entièrement recouvert d'une onde de *vie* qui, seule, se manifeste à la conscience. Ici :

[...] c'est la vie, absolument parlant, bien plus que sa séparation en sphères particulières et son rattachement à des centres individuels précis qu'on saisit ici en premier; c'est un caractère universel de réalité, et non l'existence et l'essence de certains êtres isolés qui « apparaît » originellement dans la perception expressive¹³⁸.

Ce stade est donc pour Cassirer celui que plusieurs ont nommé le stade de l'animisme. Or, s'il est vrai qu'ici tout, choses autant qu'êtres vivants, apparaît comme étant « animé » d'une certaine vitalité, pour Cassirer, il est primordial de bien saisir ce que la notion de vitalité doit ici signifier. En particulier, cette idée de l'omniprésence de la vitalité ne doit pas être confondue ou comprise comme équivalant à une subjectivation de tous les objets perçus. En effet, Cassirer le mentionne explicitement dans le passage suivant :

¹³⁸ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 3*, op. cit, p. 90.

Là où le « sens » du monde est encore pris comme un pur sens expressif, chaque phénomène atteste en lui-même un « caractère » déterminé qui n'en est pas simplement conclu ou inféré mais lui échoit immédiatement. Il porte sur soi les traits du sombre ou du serein, du stimulant ou du calmant, de l'apaisant ou de l'effrayant. En tant que valeurs et moments d'expression ces déterminations adhèrent au contenu même qui apparaît : elles n'en sont pas tirées seulement moyennant un détour par les sujets entrevus derrière les phénomènes. Une certaine théorie psychologique méconnaît les purs phénomènes d'expression quand elle les fait naître d'un acte secondaire d'interprétation en les expliquant comme des produits de l'« empathie ». La perception ne possède pas [dans cette théorie psychologique] le caractère de la « vitalité » en vertu d'un droit propre; elle se borne à l'emprunter à une instance étrangère¹³⁹.

C'est donc l'omniprésence de l'affect dans la perception du monde qui recouvre en quelque sorte celui-ci d'une onde de vie qui le parcourt intégralement et qui lui donne sens. Ainsi, au sein du stade magique tout ce qui est perçu, éléments du monde physique, autres humains, animaux ne se manifestent à la conscience qu'en conséquence du caractère expressif qu'ils peuvent présenter¹⁴⁰.

Ce qui est ici perçu est, pour Cassirer, une « efficence vivante » généralisée et indifférenciée. Cette idée est exprimée clairement dans le passage suivant :

Car toute réalité effective que nous saisissons est moins, dans sa forme primitive, celle d'un monde précis de choses, érigées en face de nous, que la certitude d'une *efficence vivante*, éprouvée par nous. Or cet accès au réel ne nous est pas donné dans la sensation en tant que datum sensible, mais seulement dans le phénomène originaire de l'expression et de la « compréhension » de type expressif. Sans le fait qu'un sens expressif se manifeste dans certains vécus perceptifs, l'existence resterait muette pour nous. On ne pourrait jamais *conclure* de la perception, prise comme perception de chose, à un être réel s'il n'y était pas déjà inclus d'une manière ou d'une autre grâce à la perception d'expression et s'il ne s'y manifestait pas de façon tout à fait originale¹⁴¹.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 88-89.

¹⁴⁰ C'est en ce sens qu'elle est un *a priori* de l'expérience. Et, une fois de plus, précisons que cette idée du caractère *a priori* de la forme de la perception expressive et affective n'implique pas que celle-ci existe avant le contact avec les éléments du monde. Elle est uniquement impliquée dans cette idée que la perception de l'expression concerne l'ensemble des types de phénomènes, qu'elle « s'applique » aux roches autant qu'aux animaux, aux arbres comme aux autres humains, aux astres et aux phénomènes météorologiques. D'ailleurs Cassirer mentionne que « cette sorte de vitalisation universelle [...] se tient encore dans une indifférenciation remarquable entre personnel et impersonnel, entre la forme du « toi » et celle du simple « ça ». Sans doute n'y voit-on nulle part de « ça » au titre d'objet inerte, de « simple » chose; mais de l'autre côté le « toi » non plus ne porte pas encore de visage bien précis, strictement individuel, il est prêt à chaque instant à se fondre dans la représentation d'un simple « ça », d'une force globale impersonnelle. » (*Ibid.*, p. 87-88)

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 90.

Ici, l'apparence du phénomène est entièrement comprise dans *l'effet* qu'il produit, la puissance d'action qu'il manifeste. Et cet effet lui-même demeure entièrement indifférencié, en ce sens qu'il se donne sans que ne soient discernés ce qui cause cet effet et réalise cette puissance d'action de ce sur quoi l'effet agit, les conséquences auxquelles il donne lieu. C'est donc l'action brute et son effet immédiat sur l'affect qui sont ici perçus, qui permettent de manifester de manière immédiate à la conscience les divers phénomènes du monde.

3.2.1.2 La naissance et la progression de opposition de l'intuition du subjectif et de l'objectif et la caractérisation des *a priori* de l'intuition du subjectif

C'est pour Cassirer à partir de cette conscience globale de l'efficiences vivante que se différenciera d'abord de manière extrêmement progressive un domaine que nous pouvons appeler de l'intuition du subjectif et un domaine de l'intuition de l'objectif. Ces deux domaines s'établiront de manière de plus en plus définie seulement à mesure qu'ils pourront s'opposer l'un à l'autre, à mesure qu'ils se différencieront progressivement de la matrice originelle de la perception de l'expression. Ainsi :

Le mythe ne marque pas du tout un simple renversement de la vision objective du monde en vision subjective; car pour cela il faudrait que chacun des deux aspects soit déjà présent et déterminé. Mais c'est cette détermination même qui constitue au contraire le problème véritable que le mythe doit contribuer à résoudre à sa manière et selon sa tendance maîtresse. Il figure une modalité de la « confrontation » entre le moi et le monde – et une modalité dans laquelle les deux pôles contraires n'obtiennent leur forme, leur organisation fixe qu'en se séparant et en s'opposant l'un à l'autre¹⁴².

Il importe à présent considérer la façon dont ce grand processus de création de l'opposition sujet-objet, ou pour le dire plus justement de l'opposition de l'intuition du subjectif et de l'objectif, s'opère à partir du terrain originaire du monde magique, à partir de la perception de l'expression, et de considérer avec un peu plus de précision ce en quoi consistent ces deux termes de l'opposition. Nous aurons l'occasion de voir que chacune des formes symboliques, que nous définirons plus loin de manière plus précise, participera à sa façon à cette confrontation entre l'intuition du subjectif et l'intuition de l'objectif; confrontation dont le résultat est leur différenciation toujours de plus en plus nette. Ainsi, le mythe contribuera à

¹⁴² *Ibid.*, p. 86-87.

cette confrontation « selon sa tendance maîtresse », le langage aussi, mais également la pratique artistique et le développement technique. Comme le dit Cassirer, chaque forme contribue à « dessiner » cette frontière entre le monde objectif et le monde subjectif, une frontière qui « a un *tracé différent* pour chacune de ces formes »¹⁴³.

Avant de voir la façon dont les différents tracés symboliques façonnent concrètement cette opposition, il est utile de mentionner d'abord de manière générale la direction que prend cette opposition, cette scission progressive entre un pôle objectif et un pôle subjectif de l'intuition. Nous l'avons dit, c'est pour Cassirer la perception de l'action efficiente, de l'expressivité vitale qui constituera la médiation nécessaire à la naissance et à l'articulation de plus en plus nette de cette opposition, le terrain originaire sur lequel elle prendra forme. L'action efficiente obtiendra de plus en plus de déterminations et ses moments se développeront pour donner lieu à la différenciation et à l'opposition de plus en plus nette entre l'intuition d'une *volonté agissante*, visant une finalité, et l'intuition de phénomènes *déterminés et causés par l'action efficiente*, l'intuition d'effets et de réalisation de cette finalité de l'action. C'est à ces deux domaines, ces deux types de l'intuition que correspondent ce que nous avons jusqu'ici nommé respectivement, l'intuition du subjectif et l'intuition de l'objectif. Nous pouvons d'ailleurs voir cette idée exprimée dans le passage suivant :

¹⁴³ Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 2*, op. cit., p. 186.

Beaucoup plus que la contemplation théorique, c'est l'action qui constitue le centre à partir duquel va se déployer pour l'homme l'organisation spirituelle de la réalité. C'est par elle seulement que les domaines de la subjectivité et de l'objectivité, le monde du moi et le monde des choses, commenceront à s'écarter l'un de l'autre. La rupture entre ces deux mondes et la frontière entre le « moi » et le « non-moi » apparaissent de plus en plus clairement à mesure que progresse la conscience de l'action. [...] Les objets d'une part et le moi de l'autre n'acquièrent leur valeur propre que dans la mesure où l'affect et la volonté ne tentent plus de s'emparer aussitôt dans leur domaine, et où des termes intermédiaires plus nombreux réussissent à s'interposer consciemment entre le souhait pur et simple et ce qu'il vise : le moi et les objets n'acquièrent de déterminations que par cette forme de médiation. Là au contraire où cette médiation fait défaut, la représentation de l'efficace en reste à un stade très particulier d'indifférenciation. Toute ce qui arrive et tout ce qui existe apparaît envahi, dans la totalité comme dans le détails, par des effets magiques, mais dans l'intuition de l'action qui produit ces effets, aucune séparation ne s'effectue entre les facteurs radicalement différents de cette action, entre l'élément matériel et l'élément spirituel, entre le physique et le psychique. Il n'y a qu'une seule sphère d'efficace, qui n'admet pas de partage et à l'intérieur de laquelle s'effectuent un passage constant, un commerce permanent entre les deux domaines que nous distinguons d'ordinaire, entre le monde de l'« âme » et le monde de la « matière »¹⁴⁴.

Nous voyons clairement dans ce passage l'appréhension d'un pôle de l'objectif en tant que déterminé par l'action et d'un pôle du subjectif du monde en tant que détermination de l'action se dissocient pour Cassirer progressivement à partir d'une appréhension générale et indifférenciée de l'efficace vivante. C'est par la détermination symbolique de cette efficace, par la détermination symbolique des produits expressifs de l'affect donc, que se réalisera progressivement cette scission.

Cependant, nous pouvons voir aussi que, s'il nous renseigne sur le procès de réalisation de l'opposition subjectif-objectif, ce passage est également ambigu. En effet, nous y voyons que Cassirer rend compte dans ces quelques lignes de ce que nous avons nommé un pôle subjectif de l'intuition du monde dans un glissement sémantique remarquable qui n'est pas sans causer une certaine confusion. Il utilise tour à tour les termes sujets, moi, désir, souhait, spirituel et âme pour rendre compte du pôle qui s'oppose progressivement à l'intuition de l'objectif, à l'intuition d'un monde déterminé et causé par l'action, dans le cadre de la perception de sa réalisation efficiente. L'interchangeabilité que Cassirer accorde ici à ces termes est également observable à d'autres endroits de son œuvre dans lesquels il discute de l'émergence de cette

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 187-187.

opposition sujet-objet. Il convient donc ici, avant de poursuivre avec l'étude de la conception cassirerienne de la différenciation des pôles objectifs et subjectifs, de traiter de cette difficulté terminologique convenablement.

Dans le passage précédent, quand Cassirer mentionne que ce qui se produit à partir d'une perception générale de l'efficiencia vivante, c'est une distinction mutuelle entre le souhait et ce qu'il vise, nous pouvons alors comprendre, comme nous l'avons déjà mentionné, que le pôle subjectif de l'intuition consistera en la capacité d'intuition d'une totalité, d'un phénomène en tant qu'il présente une volonté et une visée, et que le pôle objectif consistera quant à lui en la capacité d'intuition d'un phénomène en tant qu'il est lui-même déterminé ou causé par une puissance agissante. Il est important de noter que ces deux pôles prendront d'abord la forme d'une *façon* d'envisager différents phénomènes, qu'ils consistent en des modes et des principes d'ordination de l'intuition de plus en plus distincts, des manières différentes d'appréhender le multiple, des *a priori* de l'intuition différents, au sens où nous avons défini ce terme au chapitre 2 (pages 29-32). Nous avons vu, alors, qu'au cours de la formation intuitive des *a priori*, des principes d'ordination du multiple, ceux-ci n'étaient d'abord pas différenciables du matériau et des phénomènes sensibles auxquels ils permettaient néanmoins de donner une forme pour la conscience. Ainsi, il faut comprendre que, de la même manière, l'intuition du subjectif se forme peu à peu et précise ses propres catégories à mesure qu'elle s'applique et contribue à former pour la conscience différents phénomènes de volition ou d'intentionnalité, les différents phénomènes de puissance d'action. Nous verrons dans un instant comment ceci se produit en détail. Auparavant, nous devons simplement mentionner qu'il va de soi que, dans ce processus de formation de l'intuition du subjectif, l'intuition des individus humains, de « moi » et de « toi » en tant que phénomènes subjectifs, en tant qu'entités dotées de volonté, consiste en une dimension importante de la formation sensible de l'intuition du subjectif et de ses catégories. Cependant, les catégories propres à une intuition du subjectif ne prennent pas forme *uniquement* dans la perception de moi et de toi en tant que sujets d'actions, pas plus d'ailleurs que l'intuition du moi ne prend forme uniquement dans les catégories de l'intuition du subjectif. Les catégories propres à l'intuition du subjectif prennent une forme sensible et immédiate, s'actualisent et ont une effectivité dans l'appréhension de nombreux autres types de phénomènes, c'est ce

que nous aurons l'occasion de voir en détail alors que nous étudierons l'émergence de l'intuition du subjectif. De plus, notons encore que le « moi » et les différents « toi » ne pourront être compris pleinement en tant que *sujets* uniquement quand les catégories et les formes d'ordination propre à l'intuition du subjectif auront pu être différenciées du tout de l'intuition et de la perception des phénomènes particuliers qui se manifestent comme puissance d'action.

Ainsi, en d'autres mots, la constitution d'une intuition générale *du* subjectif, c'est-à-dire la constitution de catégories permettant d'appréhender des phénomènes comme puissance d'action, source volitive de l'action efficiente, précède et consiste en un préalable nécessaire à la conception du moi en tant que *sujet*, et cela bien que l'appréhension et la perception des êtres humains dans l'expérience constitue une voie, un phénomène sensible dans laquelle l'idée, les catégories propres à la vision du subjectif peuvent s'élaborer et prendre forme. Nous devons par conséquent suivre la différenciation de ces catégories, qui consistent en l'*a priori* nécessaire à la vision du moi et du toi comme sujets et par conséquents comme *alter ego*. Nous devons suivre le processus par lequel à partir de toute la variété des phénomènes perçus dans lesquels se déploie une vision du subjectif, les catégories et les *a priori* propres à cette vision du subjectif accèdent eux-mêmes à l'intuition, à une intégration plus grande et une signification plus universelle et tangible. Et à partir de là nous devons ensuite voir comment ces catégories propres à l'intuition du subjectif peuvent être de plus en plus consciemment et explicitement considérées en tant que systèmes de référence dans la perception de phénomènes en tant que *sujets*, par exemple, dans l'établissement d'une conscience du soi. Et de façon plus importante encore, nous devons voir comment, comme veut le faire Cassirer, ces catégories peuvent être utilisées dans la compréhension scientifique de l'esprit comme phénomène subjectif, au sens où nous venons à l'instant de définir ce terme, c'est-à-dire au sens où celui-ci est conçu comme puissance agissante. Ce sont en effet ces catégories logiques *a priori* propres à l'intuition du subjectif, différenciées historiquement par le travail de détermination symbolique, qui devront accéder à une structure conceptuelle pour fonder la connaissance de l'esprit dans la théorisation cassirérienne. Et c'est pour cette raison que ce qui doit nous importer dans notre effort pour comprendre les fondements intuitifs dans lesquels doivent s'enraciner les concepts propres à

la connaissance de l'esprit, est, selon nous, moins de comprendre comment l'intuition du moi et du toi se réalise comme le mentionnait Cassirer dans sa logique des sciences de la culture, mais bien de comprendre la structure et les caractéristiques des catégories qui permettent l'intuition du moi et du toi comme *sujets*, c'est-à-dire comme sujet de l'action, comme puissance agissante et douée d'intentionnalité, visant une finalité. Ce qui doit nous importer de comprendre est donc l'intuition du subjectif et ses catégories, les principes d'ordination qui leur donnent lieu et la course qui les mène jusqu'à leur statut reconnu d'*a priori* différenciés et autonomes, dans la connaissance scientifique du subjectif.

Or, suivre l'évolution de ces *a priori* propres à l'expérience intuitive du monde subjectif dans l'œuvre de Cassirer est une tâche difficile, qui exige que plusieurs précautions soient prises car, comme nous avons pu le constater dans le passage précédent, partout où Cassirer traite de cette question, c'est dans l'objectif d'étudier la manière dont le moi, la conscience de soi en tant que sujet, en tant qu'entité douée de volonté, s'acquiert de manière de plus en plus précise. Et cela à un point tel que parfois, et comme nous l'avons vu dans le passage précédent, Cassirer confond dès le départ l'intuition du moi et ce que nous avons appelé l'intuition du subjectif et qu'il élude ainsi les autres phénomènes sensibles au sein desquels se réalise l'intuition du subjectif de même que leur apport dans la constitution des catégories et des *a priori* propres à l'intuition du subjectif. C'est, selon nous, ce qui explique le glissement sémantique observé dans le passage précédent, et qui est également observable à de nombreux autres endroits de son oeuvre. Pourtant, considérant l'importance que donne Cassirer à la fondation de catégories logiques propres et pertinentes à la compréhension de l'esprit, il apparaît nécessaire de distinguer l'intuition du moi en tant que sujet et la formation des catégories propres à l'intuition du subjectif, en ce que ce sont ces catégories qui devront finir par se constituer en *a priori* conscient de lui-même et de sa fonction dans la connaissance scientifique de l'esprit, afin de fonder une connaissance vraie et synthétique de l'esprit. Nous nous efforcerons donc quant à nous de toujours distinguer les principes *a priori* de l'intuition du subjectif et les déterminations symboliques spécifiques qu'ils reçoivent dans la constitution de l'intuition du moi en tant que sujet afin de voir comment, de formes *a priori* indifférenciées dans l'intuition, ces catégories peuvent passer dans la pensée de Cassirer et dans la pensée de quelques autres qui l'ont précédé à des formes conceptuelles, à

leur état de systèmes de références différenciés et synthétiques, propres à la connaissance scientifique de l'esprit. Cette précision faite, nous pouvons maintenant aborder la question de l'émergence de ces intuitions du subjectif et de l'objectif, dont nous avons déjà vu que l'une ne se donnait pas sans l'autre et qu'elles prenaient forme dans les divers processus de détermination symboliques des produits de l'affect.

3.2.1.3 La différenciation de l'intuition du subjectif et de l'objectif dans le langage

Nous avons dit déjà que pour Cassirer, chacune des formes symboliques contribue à sa façon à donner sans cesse des déterminations symboliques à cette efficience vivante généralisée, perçue dans le domaine de l'expression. Cette détermination toujours plus poussée de l'efficience vivante se traduit par la distinction de plus en plus nette des moments de cette efficience et la perception de cette efficience en arrive peu à peu se décliner en intuition de l'action, intuition d'un sujet de l'action ou d'une puissance agissante et intuition d'un objet de l'action. Cassirer donne dans son œuvre de nombreux exemples de la façon dont ceci se produit. Nous pourrions en suivre nous-mêmes quelques-uns afin de mettre en évidence ce qui semble caractériser l'intuition du subjectif ainsi que les principes de réunion du divers sur lesquels celle-ci repose. Cassirer montre notamment dans son étude du langage, qui constitue le premier tome de la *Philosophie des formes symboliques*, comment ce processus de distanciation et d'opposition des deux pôles de l'action se fait de manière extrêmement progressive et lente. Cassirer constate, entre autres que dans le langage, c'est évidemment la forme du pronom personnel agissant comme sujet du verbe d'action qui consiste en la manifestation la plus claire d'une intuition d'un pôle subjectif de l'action. Or, loin de consister en un produit immédiat et originaire du langage, le pronom personnel est un produit tardif du langage. Les toutes premières formes de déterminations symboliques d'une intuition de la puissance d'action ne se présentent pas sous la forme du pronom personnel, ni même sous la forme de la nomination, mais avant tout dans les différentes formes de désignation de l'action dans le verbe. Il semble même que la phrase articulée telle que nous la connaissons dans des langues telles que le français ou l'anglais, par exemple, soit un produit relativement tardif de la structure du langage.

Si le chemin que prend le langage est donc bien celui de la détermination, il est à prévoir qu'elle se dégagera progressivement d'un stade de relative indétermination et qu'elle prendra forme. L'histoire du langage confirme entièrement cette hypothèse : elle montre que plus nous remontons loin dans le développement du langage, et plus nous sommes ramenés à une phase dans laquelle les parties du discours que nous distinguons dans les langues dont les formes sont élaborées ne se distinguent ni du point de vue de la forme ni du point de vue du contenu¹⁴⁵.

Ainsi, la phrase est, selon Cassirer, initialement comprise dans le mot, le nom ou le verbe qui d'ailleurs, dans les stades les plus originaires du langage, n'appartiennent eux-mêmes pas à des catégories parfaitement distinctes. Il n'y a donc pas d'*articulation* du verbe d'action, du sujet et de l'objet du verbe d'action; il y a plutôt indifférenciation et indétermination de ces moments de l'efficienne active dans le mot¹⁴⁶. En effet, Cassirer mentionne que « la désignation de l'action ne se rattache tout d'abord ni à une relation à un être qui agirait ni à un être qui pâtirait : le verbe se contente de constater l'apparition de l'action elle-même sans la rattacher explicitement à l'énergie d'un sujet et sans indiquer dans la forme verbale elle-même la relation à l'objet concerné par cette action¹⁴⁷. »

Néanmoins, Cassirer constate que le verbe lui-même, en demeurant un mot indifférencié, tendra de plus en plus à distinguer, par diverses déterminations langagières comme des préfixes et des suffixes, diverses modalités d'une même action. Ces modalités se présentent tantôt comme des déterminations objectives de l'action elle-même, par exemple on appliquera un suffixe différent au verbe d'action si celle-ci s'écoule dans le temps, si elle est longue ou courte, si elle comporte des étapes ou encore si « l'on doit caractériser l'action comme activité persistante et régulière, comme une habitude, comme un usage durable »¹⁴⁸. On spécifiera également verbalement cette action de manière différente selon qu'elle

¹⁴⁵ Ernst Cassirer, 1972, *La philosophie des formes symboliques I*, op. cit., p. 236.

¹⁴⁶ Il n'y par conséquent pas de *conscience* d'un sujet agissant et d'un objet sur lequel on « agit » dans cette appréhension initiale de l'action dans la forme langagière. En effet, pour Cassirer, il n'y a jamais de conscience ou de savoir d'une intuition avant que celle-ci ait reçu une forme symbolique, dans le langage ou dans d'autres formes symboliques. Pour lui, la symbolisation, loin d'être un acte de représentation dans lequel l'intuition serait préexistante à sa « représentation » dans le symbole, la symbolisation est davantage un acte de présentation à la conscience de cette intuition, de ce phénomène. La symbolisation est un acte de détermination du phénomène pour la conscience. Ainsi, c'est en suivant cette détermination symbolique de l'appréhension du subjectif que l'on peut bien voir son émergence pour la conscience.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 219.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 220.

s'applique à plusieurs personnes, ou plusieurs choses, à une seule, etc. De plus, Cassirer mentionne que :

À côté de ces distinctions qui, pour l'essentiel, concernent l'action dans son caractère objectif, on peut aussi exprimer dans la forme verbale l'attitude adoptée [...] dans cette action. Elle peut-être quant à elle, soit purement théorique soit pratique, elle peut être issue de la sphère pure de la volonté ou de la sphère du jugement. Dans le premier cas, l'action peut être souhaitée, demandée, exigée, dans le second, elle peut être dite assertorique ou problématique¹⁴⁹.

Nous voyons donc que l'action acquiert des déterminations au fil de son objectivation progressive dans la forme du verbe et que ces déterminations contribuent à créer une opposition entre agissant et agi, entre sujet et objet de l'action. Même si ceux-ci ne sont pas complètement séparés du domaine de l'action efficiente et n'ont pas encore d'existence autonome clairement identifiée, par exemple dans la forme du pronom ou du sujet de l'action, la précision avec lesquelles les actions sont décrites et distinguées les unes des autres, en fonction à la fois des intentions qui leur permettent d'être engagées et des déterminations objectives dans laquelle l'action se situe et sur lesquelles elle a une influence, il est manifeste que sans que la notion générale d'intentionnalité et de sujet soit établie dans l'utilisation du pronom et sans que, de manière similaire, la notion d'objet ait une existence très nette dans l'utilisation du complément, il demeure qu'une certaine conscience de la différence entre ces deux modes de l'être, le mode déterminant et le mode déterminé que peuvent prendre les phénomènes du monde est ici existante et en train de se former de manière différente à chaque nouvelle apparition d'une activité. On voit par la différence dans les symboles qui sont créés pour rendre compte de la variété des actions que peu à peu se différencient, à partir de l'efficacité générale de cette action l'intuition d'une puissance à la source de l'effet que produit l'action et l'intuition d'un domaine qui semble atteint de différentes manières par cet effet.

3.2.1.4 La différenciation du subjectif et de l'objectif dans le mythe et la religion

Dans la forme du mythe aussi cette distinction s'élabore progressivement. Elle prend sa source dans une couche de l'efficacité indifférenciée du magique, que Cassirer nomme aussi parfois le *mana* et qu'il définit ainsi : « Le mana est ce qui est chargé de puissance, ce qui est

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 220.

efficace, productif, sans que dans cette efficacité entre la détermination spécifique du conscient, du psychique ou du « personnel » au sens strict. »¹⁵⁰. Le monde se scinde peu à peu, à partir de cet état, en deux domaines, le domaine du sacré et le domaine du profane. Cassirer accorde beaucoup d'importance et de travail à cette dichotomie première entre le sacré et le profane qui prend forme dans la totalité du mana dans le second tome de la *Philosophie des formes symboliques*, consacré à la pensée mythique. Il soutient que le domaine du sacré naît d'un étonnement et que le sacré se présente comme le domaine de l'inhabituel et de l'extraordinaire, un domaine qui s'oppose au domaine profane des manifestations habituelles. Or, il est également manifeste dans cette étude que, bien plus que le domaine du simple inhabituel, le domaine sacré est toujours d'abord celui de la puissance et du pouvoir d'action qui s'oppose au domaine du profane qui est, quant à lui, celui de l'être déterminé par le pouvoir sacré. Cassirer montre comment cette dichotomie, cette opposition entre profane et sacré se réalise de manière de plus en plus nette dans la mise en forme du monde mythique. En particulier, il présente le développement du pôle sacré dans le mythe en trois grands stades qu'il tire de la théorisation qu'Hermann Usener avait faite avant lui. Il y a premièrement un stade où le domaine sacré prend la forme des « dieux de l'instant », qui sont des dieux extrêmement variés, dont la figure et la forme sont fugaces, toujours temporaires :

Ils [les dieux de l'instant] ne personnifient pas une puissance générale de la nature ni aucun côté déterminé de la nature humaine; aucun trait, aucun état uniformément répété ne s'y rattache, c'est au contraire quelque chose de simplement momentané, une excitation instantanée. [...] Toute impression qui atteint l'homme, tout désir qui naît en lui, tout espoir qui l'attire et toute difficulté qui le menace peut ainsi avoir une action de caractère religieux¹⁵¹.

Bien que nous puissions voir qu'ils ont encore une teneur fort indifférenciée, Cassirer situe ces « dieux de l'instant » à un degré de détermination de l'efficacité vivante supérieur à la simple couche du mana qui enveloppe le monde dans le stade le plus originaire de la conscience magique. Ici, cette couche générale magique et purement efficace commence en quelque sorte à se concentrer à certains endroits, en certains points qui demeurent cependant toujours fluctuants, mais qui sont néanmoins ressentis comme des points de source, des

¹⁵⁰ Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 2*, op. cit., p. 189.

¹⁵¹ Ernst Cassirer, 1973, *Langage et mythe : à propos des noms de dieux*, trad. O. Hansen-Love, Paris, Minuit, p. 29.

points d'origine de cette efficence vivante. Ceci instaure pour Cassirer la possibilité de la poursuite de cette concentration et de cette accentuation des « sources » de l'efficence vivante en des points, en des figures qui deviendront de plus en plus stables, fixes, de plus en plus détachés du reste du monde qui sera quant à lui de plus en plus vidé de cette puissance d'action magique et qui apparaîtra, en revanche, de plus en plus déterminé par elle. C'est à ce moment où il commence à y avoir, pour la conscience, une différenciation plus évidente et même une séparation entre domaines profanes, entièrement déterminés, et domaines sacrés, points de concentration du magique et de la puissance d'action, du pouvoir de créer des effets.

Ce moment où les dieux prennent une figure plus stable correspond au second stade du développement de la conscience mythique dans lequel il y a création de ce que Cassirer nomme les « dieux spéciaux » ou « dieux de l'action ». Ici :

On a créé des dieux particuliers pour tous les états et pour toutes les actions, et on a forgé pour eux des termes distincts; et ce ne sont pas seulement les actions et les états en tant que totalités qui sont divinisés de cette façon, mais aussi n'importe quels fragments, n'importe quels actes ou moments remarquables d'une manière ou d'une autre [...]¹⁵².

Dans ce cas c'est le même dieu du travail, par exemple le dieu de la récolte qui intervient d'année en année, qui détermine et donne une forme objective à l'activité de la récolte annuelle dont il est la source sacrée. Ainsi, on invoquera avant la récolte le dieu de cette activité en ce que c'est ici la puissance et la volonté qui sont concentrées en sa figure qui détermineront le bon résultat de cette activité. Par là, l'activité elle-même acquiert des déterminations symboliques et elle acquiert ainsi une existence objective. L'activité de la récolte se détache en quelque sorte de toutes les autres activités, devient une activité particulière avec une fin, des caractéristiques, des méthodes qui sont déterminées symboliquement, entre autres, par la figure du dieu qui la gouverne et le mythe de son origine qui accompagne cette figure. Or il faut voir que les différents « moments » de cette action apparaissent eux également de manière plus distincte. En effet, la manière dont le dieu est

¹⁵² Hermann Usener, 1896, *Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, Götternamen p.75. Cité par Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 2*, op. cit., p. 238-239.

interpellé par des actes rituels avant le déroulement de l'activité contribue à ce que soient distingués à partir du tout de l'activité d'une part le domaine de la puissance d'action, de la volonté, de l'intentionnalité à la source de l'action, dans la sphère sacrée du dieu, et d'autre part celui de l'effet qu'il produit dans le résultat du culte voué à ce dieu dans le déroulement de la récolte.

C'est en ce sens que le domaine de la volonté et de la puissance d'action ou, devons-nous dire à ce stade, de multiples domaines isolés de manifestation de la volonté et de la puissance d'action, se trouvent déterminés symboliquement, acquièrent une existence plus nette pour la conscience, à travers les différentes figures de « dieux de l'action ». Nous pouvons d'ailleurs voir cette idée exprimée par Cassirer dans le passage suivant :

La forme qui détermine la construction et le développement du monde des dieux à partir des impulsions particulières à l'origine de chaque activité, et donc selon des directions clairement distinctes, est une forme d'objectivation qui opère également dans le langage. Comme l'image sonore, l'image mythique ne sert pas uniquement à désigner des différences déjà présentes : elle seule au contraire peut les fixer pour la conscience et les rendre en tant que telles visibles : l'image mythique ne reproduit pas des différences préexistantes, elle les provoque au sens vrai du terme. [...] Dans la mesure où, pour chaque activité, on invoque un dieu particulier pour qu'il protège et favorise le travail auquel il préside, il semble bien, il est vrai qu'on méconnaisse ainsi la « spontanéité » de l'action, et qu'on regarde toute action comme la simple « extériorisation » de ce dieu, et par conséquent comme l'effet d'une intervention extérieure. Et, pourtant, c'est uniquement par cet élément médiateur qu'est le dieu de l'activité que l'action, qui risquerait sinon de se perdre dans son produit et son résultat, parvient à s'appréhender dans sa spiritualité pure. [...] Ce dont l'homme a l'intuition dans la pluralité des figures divines, ce n'est pas seulement la multiplicité des forces et des objets de la nature : c'est lui-même qu'il aperçoit, et la multiplicité concrète de ses fonctions particulières. Les innombrables créatures divines qu'il a créées pour lui-même lui servent à s'orienter non seulement dans le domaine des objets et des phénomènes, mais aussi, et surtout, dans le domaine de ses propres volontés et de ses réalisations¹⁵³.

Nous voyons bien dans ce passage que Cassirer conçoit que le domaine de la volonté, de l'intentionnalité et de la puissance d'action acquièrent une réalité et une « visibilité » à travers les figures de dieux de l'action. Et nous voyons bien aussi dans ce passage que Cassirer s'intéresse, comme nous l'avons mentionné plus tôt, à la question de l'émergence de

¹⁵³ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 2*, op. cit., pp. 239-240.

l'intuition du subjectif, uniquement dans la mesure où ce pôle sera éventuellement mis en adéquation et consistera en une dimension importante de la formation de la conscience de soi et de la conscience de l'humanité en tant que sujet de volonté¹⁵⁴.

L'homme arrive à s'appréhender en tant que sujet de volonté et d'intentionnalité, en tant que puissance d'action seulement quand il est parvenu à cerner de manière synthétique un domaine de la subjectivité, à constituer des catégories qui sont propres à appréhender et à interpréter les phénomènes comme étant des phénomènes subjectifs, des entités douées de volonté. Et le procès par lequel cet ensemble de catégories qui fonde l'intuition et l'appréhension du subjectif s'élabore et se constitue consiste en un travail inductif du même type que celui que nous avons décrit au chapitre 2 alors que nous avons suivi la manière dont Cassirer interprète le procès de constitution des catégories de nombre. En d'autres mots et comme nous l'avons déjà dit, les figures de dieu ne sont que l'une des formes par lesquelles ce domaine de l'intuition du subjectif est d'abord déterminé symboliquement dans des figures précises dans lesquelles l'intuition de la volonté et de l'intentionnalité est effective mais encore entièrement attachée, prise et indifférenciée de la figure qu'elle met en forme, ici la figure du dieu. Ce que le travail inductif réalisera ici, comme dans le cas de l'élaboration de la catégorie de nombre, ce sera de mettre en relation ces différentes figures de manière à les déterminer symboliquement et de manière, également, à les différencier des *catégories* propres à l'intuition d'un domaine général du subjectif.

Avant de voir la manière dont Cassirer rend compte de ce « travail inductif » dans ce domaine, nous pouvons profiter de ce que nous avons dit ici pour donner quelques précisions au sujet des catégories propres à l'intuition du subjectif et pour les situer dans les quelques définitions conceptuelles que nous avons déjà données. Nous pouvons d'abord voir, suite à ce

¹⁵⁴ C'est seulement parce que l'idée de volonté et de puissance d'action a une forme intuitive dans la figure de dieu que l'homme pourra ultimement se voir concrètement comme porteur de volonté, qu'il pourra s'observer lui-même comme participant et comme sujet, c'est-à-dire comme étant doté d'une puissance d'action, d'une volonté, comme visant une finalité qu'il réalisera dans l'action. Cassirer le dit d'ailleurs explicitement : « Car l'homme ne se contente pas de transférer sur le dieu sa propre personnalité, déjà achevée, et de lui attribuer purement et simplement le sentiment et la conscience qu'il a de lui-même; c'est au contraire grâce à la figure de ses dieux, et à elle seule, qu'il peut *trouver* cette conscience de soi. » (*Ibid.*, pp. 248-249.) Or, il faut voir que si l'homme peut « trouver » cette conscience de lui-même comme sujet, grâce à la figure de ses dieux, ce n'est pas en se transférant simplement à lui-même les caractéristiques prêtées à ces figures, pas plus d'ailleurs qu'il ne construit ces figures divines en transférant simplement sa personnalité sur eux.

que nous venons de dire, que la volonté d'action et l'intentionnalité apparaissent ici comme étant des principes d'organisation de la multiplicité, comme nous avons vu au chapitre 2, que l'était l'ordre de progression, et comme nous avons vu précédemment dans ce chapitre que l'affect l'était aussi. De la même façon que nous avons défini plus tôt l'expression comme étant un symbole, l'affect un principe d'organisation et la perception de l'expression une fonction symbolique, ici, dans le cadre de l'intuition commençante du subjectif, c'est le dieu de l'action qui apparaît comme un symbole, comme le produit de l'acte de symbolisation, la volonté et l'intentionnalité comme principe d'organisation du divers et l'intuition du subjectif qui apparaît comme la fonction symbolique¹⁵⁵. Ainsi, comme dans le cas du nombre, nous pouvons voir que c'est à mesure que ces différentes figures particulières – dans lesquelles l'idée de volonté et d'intentionnalité apparaissent comme l'*a priori*, la fonction sérielle indifférenciée de ces figures – seront effectivement mises en relations, elles-mêmes intégrées et synthétisées, que cette fonction sérielle obtiendra des déterminations symboliques et pourra ainsi se différencier en tant que catégorie *a priori* et accéder aussi en elle-même et pour elle-même à l'existence effective pour la conscience.

Ce stade où les différentes figures parviennent à un état plus avancé d'intégration correspond à ce que Cassirer considère, toujours à la suite d'Usener, comme le troisième stade de la conscience mythique, qui est ce que l'on pourrait nommer la conscience religieuse, et qui est caractérisée par le fait que le pôle sacré y a la forme des « dieux personnels » qui sont rencontrés dans les grandes religions monothéistes. Ce qui caractérise ici ces dieux personnels, c'est qu'en eux, ce sont les différentes figures de la volonté et de l'intentionnalité d'action des dieux de l'instant qui sont mises en relation, de la même manière que nous avons vu que la numération finissait par se présenter en un seul système plus général et universel en étant mis en relation, notamment dans la mathématique babylonienne. C'est ce que nous pouvons comprendre dans le passage suivant :

¹⁵⁵ Outre le fait que la fonction symbolique repose sur des principes *a priori* différents et plus précis, qui ont eux-mêmes acquis des déterminations dans le processus de formation symbolique, l'intuition du subjectif est davantage ce que Cassirer nomme fonction symbolique de représentation qu'une fonction symbolique d'expression. Cassirer distingue ces deux types de fonctions symboliques à plusieurs niveaux. Nous discuterons plus en détails de ces distinctions plus loin. Pour l'instant, nous nous concentrons seulement sur les distinctions qu'il est possible de faire entre les catégories *a priori* à l'œuvre dans la perception de l'expression et dans l'intuition du subjectif, et cela afin de bien caractériser ces dernières.

Car l'unité de la personnalité ne peut venir à l'intuition que par son contraire, c'est à dire par la manière dont elle s'extériorise et s'impose dans une pluralité et une diversité concrètes de formes d'action. À mesure que le sentiment et la pensée mythiques progressent dans cette voie, une figure finit par se détacher du domaine de dieux spéciaux et de la foule des divinités singulières du polythéisme : celle du créateur suprême. Avec lui, pour ainsi dire, toute la diversité des actions se concentre sur un seul point : la conscience mythique et religieuse est désormais passée de l'idée d'un agrégat de forces créatrices individuelles en nombre infini à l'idée de l'acte pur de créer lui-même qui, dans la mesure où il est saisi dans son unité, fait progresser la conscience religieuse de façon de plus en plus pressante vers l'idée d'un sujet unitaire de la création¹⁵⁶.

Nous pouvons comprendre qu'ici encore, loin de n'être qu'un simple transfert de la personnalité humaine à une figure de dieu, la constitution des dieux personnels procède pour Cassirer davantage d'une intégration des différentes mises en forme concrètes des intuitions du subjectif, des intuitions de puissances concrètes d'action isolées, concentrées dans les figures de dieux.

De plus, comme nous avons vu que les figures particulières des dieux de l'action ne prenaient forme que dans leur opposition au monde profane qu'elles déterminent et contrôlent, chacune à leur manière; de la même façon, cette intégration du domaine du subjectif dans la figure d'un « sujet unitaire de la création », d'une puissance unitaire de l'activité déterminante, ne se fait également qu'à travers son opposition avec le domaine profane qu'elle détermine. En effet, nous voyons que Cassirer montre que plus la question de la genèse tend à vouloir devenir celle de la genèse de l'ensemble des objets du monde sous un même principe, plus la notion de volonté et de finalité visée à la source de cette genèse s'intègre elle aussi sous une figure unique qui condense et exprime la totalité de la volonté subjective dans l'acte de création « *ex nihilo* », dans la narration de cette création qui articule tous les attributs divins des anciennes figures de dieux de l'action, qui articulent toutes les anciennes puissances d'action isolées et qui articulent la manière dont ces puissances collaborent maintenant pour déterminer d'une manière universelle le monde objectif. C'est ce que l'on peut comprendre au début du passage suivant :

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 243.

Si l'on considère maintenant encore une fois la série tout entière des conceptions mythiques et religieuses, depuis les multiples « dieux spéciaux » qui sont tous maintenus dans un domaine d'action étroitement circonscrit, jusqu'à l'activité spirituellement illimitée du démiurge unique, on voit, ici encore, que la conception qu'on a d'ordinaire du caractère « anthropomorphique » de ce processus n'est pas satisfaisante et qu'il faut la renverser sur un point décisif. [...] Cet élément médiateur qu'est l'intuition du dieu lui permet [permet à l'homme] de se délivrer, en tant que sujet agissant, du simple contenu de l'action et de son résultat matériel. L'idée de « création *ex nihilo* », qui seule donne à la catégorie de création sa formulation véritablement radicale, et qui est le point jusqu'où finit par s'élever le monothéisme pur, peut bien par conséquent, du point de vue de la pensée théorique, se présenter comme un paradoxe, et même une antinomie : dans la perspective religieuse, cette idée n'en constitue pas moins un terme ultime et suprême, parce qu'avec cette idée la puissante force d'abstraction de l'esprit religieux, qui doit éliminer et anéantir l'être des choses pour accéder à l'être de la volonté et de l'action pures, acquiert une autorité complète et sans limites. [...] [L]a conscience de l'action, pour s'élaborer, exige que le produit purement objectif de l'action s'éloigne de plus en plus et perde progressivement son immédiateté sensible¹⁵⁷.

Ce passage nous apprend également que, pour Cassirer, quand cette opposition entre un domaine du subjectif, qui prend la forme dans la pensée mythique du domaine sacré, et un domaine objectif, qui prend quand à lui la forme du domaine profane et déterminé, réalise une plus grande intégration de chacun de ces moments, ce qui se produit alors c'est aussi un éloignement progressif de ces moments de l'opposition. C'est-à-dire que, par exemple, la figure du dieu créateur *ex nihilo* ne peut plus être vue comme étant une puissance immédiatement présente qui détermine les phénomènes dans l'actualité de leur apparition. Ce qu'elle crée est plutôt vu comme un ordre général articulé et les phénomènes objectifs n'apparaissent plus eux-mêmes dans leur immédiateté comme portant la trace divine. Ils sont vus comme répondant et étant déterminés par cet ordre général des choses, ce que l'on peut observer par exemple dans le rôle et la fonction du démiurge platonicien. Et plus cette distanciation s'opère entre ces deux domaines, plus on s'approchera de la mise en forme proprement conceptuelle et scientifique des catégories propres à l'appréhension de l'objectif en tant que totalité déterminée et des catégories propre à l'appréhension du subjectif, en tant que puissance d'action. En effet, tant que ces deux domaines ne sont compris que l'un envers l'autre, que l'un dans l'autre, que l'un comme cause substantielle de l'autre, il demeure impossible de fonder un système de référence autonome pour les définir de manière purement

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 248-249.

synthétique, comme nous avons vu au chapitre 2 que c'est là pour Cassirer la condition de l'accession à la structure conceptuelle des catégories. C'est seulement quand une véritable scission s'opérera dans la mise en forme de ces deux domaines que la structure conceptuelle des catégories propres à l'appréhension du subjectif et de l'objectif pourra être réalisée, comme nous le verrons dans un instant.

Auparavant, nous pouvons nous résumer brièvement et présenter les conclusions importantes qui doivent être retenues de ce développement sur l'intuition du subjectif et de son émergence à partir d'une source originaire de la perception de l'expression. Nous avons vu que cette opposition concerne deux manières de voir les phénomènes, c'est-à-dire qu'elle concerne des formes d'ordination logiques différentes et qu'elle ne renvoie pas à l'idée de « deux sphères séparées de l'être »¹⁵⁸. Nous avons montré que cette opposition de même que les deux moments qui la constituent prennent d'abord de nombreuses formes matérielles différentes, qu'elle se réalise d'abord de manière différente à chaque nouvelle perception et nous avons montré comment, peu à peu, le pôle subjectif comme le pôle objectif du monde font l'objet d'une intégration dans la dynamique de leur opposition mutuelle qui contribue à rendre de plus en plus différencié chacun des deux types d'intuition du monde. L'étude approfondie de la manière dont le pôle subjectif et le pôle objectif se différencient et se détachent progressivement de la perception générale de l'expression, d'une efficience vivante, nous a aussi permis d'analyser plus en profondeur et en détail ce qui caractérise l'intuition du subjectif et celle de l'objectif. Nous avons pu conclure que la perception du subjectif s'établissait à partir d'une détermination plus franche de la perception de l'efficience vivante en différents moments et qu'elle consistait en l'intuition de plus en plus nette et différenciée du moment de la puissance agissante, reconnue comme étant à la source de cette efficience vivante, comme étant le sujet de cette action efficiente. Nous avons pu voir que cette intuition reposait sur un moment d'organisation du divers qui consiste à l'appréhender selon la volonté et la finalité qu'il semble viser. Nous avons trouvé qu'il consiste en un principe d'organisation qui permet d'organiser la multiplicité sous une unité, qu'il permettait une vision d'une totalité organisée, sans que celle-ci ne soit vue comme une

¹⁵⁸ Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes 2*, op. cit., p. 463.

unité générée causalement, mais plutôt, comme une totalité qui se donne en elle-même à l'intuition sur la base de ce qu'elle semble viser comme sa finalité ou comme son but, sur la base de la volonté qui semble la mouvoir. Nous avons alors établi cette catégorie comme un principe d'ordination du réel, comme un *a priori* de l'intuition du subjectif qui est originairement donné dans les diverses mises en formes sensibles de l'intuition du subjectif mais qui est appelé à se différencier peu à peu des différentes figures dans lesquelles il est contenu de manière indéterminé. Nous avons pu voir dans son mouvement de déploiement en direction d'une intégration plus grande de ses différentes manifestations sensibles la même dynamique en trois temps que nous avons identifiée dans le développement du concept de nombre. En effet, comme dans l'émergence de celui-ci en tant que catégorie logique et conceptuelle, c'est d'abord à travers une phase de ce que nous avons nommé la caractérisation individualisante que cette manière d'aborder et de *com-prendre* les phénomènes prend une forme et éventuellement accède à la détermination. Comme pour le nombre, c'est d'abord dans la multitude des expressions matérielles, sensibles et indépendantes de l'appréhension d'un pôle subjectif que se présentera ce domaine du subjectif¹⁵⁹. Cette forme de l'appréhension est, à ce stade, complètement intégrée dans l'acte de la perception du subjectif, c'est-à-dire de la perception d'une puissance agissante. Il y a donc ici autant de réalisations indépendantes les unes des autres de la conscience de cette dimension subjective qu'il y a de phénomènes subjectifs et d'actions perçues. Nous avons vu jusqu'à présent comment cette phase se réalise dans la forme du mythe à travers l'objectivation de l'action dans la figure des dieux de l'action. Nous avons vu également qu'elle se réalise dans la forme du langage, notamment par l'objectivation linguistique du verbe d'action. Ceci consistait en deux exemples sélectionnés dans l'œuvre de Cassirer auxquels nous aurions pu en ajouter plusieurs, notamment celui de l'importance de la technique et de la maîtrise des outils pour la détermination progressive de l'action humaine comme puissance d'action et de ses produits comme objet déterminé par l'action. De plus,

¹⁵⁹ « Le langage reste d'abord très près de ces différences : au lieu de chercher une expression unitaire et générale des rapports de propriété, le langage développe autant d'expressions différentes qu'il y a de classes d'appartenance concrète. Il se produit alors le phénomène que nous avons déjà rencontré lors de la genèse et de l'élaboration progressive de l'expression numérique. Des objets et des groupes d'objets différents avaient des « nombres » différents. Au « substantif numérique » utilisé par de nombreuses langues pour dénombrer des objets de nature différente correspond par conséquent une multiplicité analogue de « substantifs de possession. » (Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 1*, op. cit., pp. 228-229.)

comme dans la genèse et l'élaboration progressive de l'expression numérique, la genèse et l'élaboration progressive de l'expression de la volonté et de l'intentionnalité devront passer par des moments d'intégration de leurs différentes formes sensibles. Ici encore, nous avons pu voir la forme que cette intégration, cette notion plus générale et stable de la volonté et de l'intentionnalité comme pôle subjectif du monde, prend dans le langage, notamment sous la forme de l'apparition du pronom personnel et, dans la forme de la pensée religieuse, notamment sous la forme du dieu personnel, qui concentre en lui la figure de la volonté pure. Nous avons caractérisé avec un peu moins de précision ce en quoi consiste l'intuition de l'objectif, puisque conformément à notre intention qui est ici de caractériser les fondations logiques du système cassirien qui sont, rappelons-le, à trouver dans les formes de l'intuition du subjectif, ce sont des catégories propres à cette dernière dont nous devons nous occuper prioritairement. Ainsi nous n'avons abordé l'intuition de l'objectif que dans la mesure où l'intuition du subjectif ne se déploie que dans son opposition à la première. De plus, nous avons déjà abordé partiellement au chapitre 2 la question du développement l'intuition de l'objectif, lors de l'étude du développement de la catégorie de nombre. Ainsi pour ces raisons, nous nous sommes contenté dans ce qui a précédé de mentionner que l'intuition de l'objectif découle quant à elle de la perception d'un monde déterminé et causé par l'action efficiente. Nous pouvons simplement dire à ce sujet que Cassirer identifie, et ce de manière particulièrement claire dans le chapitre 3 du premier tome de la *Philosophie des formes symboliques*, trois catégories ou principes d'ordination propres à l'intuition de l'objectif et nécessaires à sa mise en forme, soit, en plus du nombre, l'espace et le temps, qui sont les catégories premières et nécessaire aux formes de la causalité. Nous pouvons noter que ces formes procèdent, comme le nombre, du même processus de différenciation pour accéder d'abord à leur forme intuitive, puis à leur forme conceptuelle¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques I*, op. cit., pp. 151-247. Notons également que dans ce même volume, Cassirer identifie outre ces principes sériels logiques propres à l'intuition objective du monde, ce qu'il nomme ici encore l'intuition interne ou l'intuition du moi. Comme nous l'avons dit auparavant, il nous semble plus juste de parler d'abord d'une intuition du subjectif de laquelle procède l'intuition de sujets, et de moi et de toi compris comme sujets. C'est seulement progressivement qu'elle s'appliquera au domaine du moi.

3.2.2 La structure conceptuelle des *a priori* de l'intuition du subjectif et de l'objectif

Maintenant que nous avons acquis une vue assez claire à propos de ce qui différencie et de ce qui caractérise la perception de l'objectif et du subjectif dans l'intuition, et en particulier, maintenant que nous avons pu définir ce qui caractérise les *a priori* et les fonctions spirituelles d'organisation du divers dans le contexte de l'intuition du subjectif, il convient d'analyser le chemin que celles-ci ont déjà parcouru en direction de l'acquisition de leur structure conceptuelle et, également, d'analyser les nouveaux sentiers que Cassirer leur permettra de fouler dans le cadre de sa propre théorisation – particulièrement dans le cadre de l'élaboration de son concept de forme et de son concept de fonction. Nous commencerons donc par retracer comment Cassirer fait état dans ses études de l'histoire de la pensée scientifique et philosophique des divers développements de la catégorie de volonté. Ce qu'il nous faut donc chercher, ce sont les moyens par lesquels Cassirer conçoit que l'esprit, de la même façon que nous avons vu qu'il parvient à devenir conscient de la valeur purement fonctionnelle du nombre pour la constitution scientifique de son monde objectif, parvient à donner une valeur purement fonctionnelle et principielle à la notion de volonté et à celle de finalité visée pour la constitution scientifique de son monde, vu sous un aspect subjectif.

La première chose que nous pouvons dire à ce sujet est que, de la même manière que nous avons vu précédemment que dans l'intuition le domaine du subjectif ne peut exister indépendamment du domaine objectif et qu'ils se développent tous deux dans leur opposition et leur articulation mutuelle, la détermination conceptuelle des catégories de l'intuition du subjectif ne peut pas non plus se penser ni s'effectuer indépendamment du procès par lequel les catégories de l'intuition de l'objectif accèdent elles-mêmes à leur structure conceptuelle. Nous pouvons dire de plus que, pour Cassirer, ce qui marque vraiment l'accession à la conceptualité des catégories propres à l'une et à l'autre de ces intuitions, c'est la dissociation totale et complète de l'intuition de l'objectif et de l'intuition du subjectif. En effet, la structure conceptuelle d'une catégorie est atteinte pour Cassirer, comme nous l'avons montré au chapitre 2, quand cette catégorie se détache complètement de la matérialité et du phénomène sensible qu'elle « met en forme », alors qu'elle obtient sa signification et son existence pour la conscience non plus dans les seules manifestations éparses et indépendantes de ces phénomènes, mais uniquement à partir du moment où elle reçoit sa signification d'un

système idéal dont elle est une partie constituante. Par conséquent, on peut dire que c'est seulement quand ce qui est considéré dans l'intuition de l'objectif en vient à être vu de telle manière que, bien qu'il ne soit pas perçu lui-même comme possédant une volonté qui l'anime, il n'est plus pour autant considéré comme étant matériellement ou *substantiellement* causé ou déterminé par une puissance agissante, en l'occurrence, par une puissance divine, et qu'il est seulement considéré comme un ordre fonctionnel. Or, comme nous avons pu le constater précédemment et particulièrement quand nous avons traité de la mise en forme mythique et religieuse de l'opposition sujet-objet, les catégories propres à une intuition de l'être animé et déterminant, une intuition du subjectif, et celles propres à une intuition de l'être déterminé et causé, une intuition de l'objectif, n'ont pu originairement émerger et avoir d'existence uniquement dans la mesure où l'être déterminé était un être déterminé *par* l'être animé d'une volonté, une puissance d'action et uniquement dans la mesure où cette puissance divine était un être déterminant autre chose qu'elle-même. Ici, la dynamique d'opposition entre l'intuition du subjectif et de l'objectif apparaît davantage comme une relation constitutive de ces deux pôles et non comme l'existence d'un simple conflit entre ces deux pôles. L'intuition de l'objectif donne sens à l'intuition du subjectif de même que le subjectif donne sens à l'objectif, et même, nous pouvons dire que ces deux pôles se rendent mutuellement possibles¹⁶¹.

¹⁶¹ Dans le développement précédent, nous avons mis relativement peu d'emphasis sur cet état de fait puisque notre objectif y était avant tout de caractériser l'intuition du subjectif et l'intuition de l'objectif. Cet objectif étant atteint, nous pouvons aborder sous un autre angle ce que nous avons dit à propos du développement de cette opposition et insister sur l'idée selon laquelle les catégories propres à la vision de l'objectif, le nombre par exemple, en tant qu'elles sont les *a priori* de l'organisation du divers dans le cadre d'une intuition objective des phénomènes, sont elles-mêmes vues, dans la pensée religieuse, comme une puissance agissante et déterminant le monde objectif. En effet, nous avons vu au chapitre 2 comment la divinisation du nombre constitue une étape cruciale de sa différenciation du tout de la perception et de son accession à sa structure conceptuelle. Les nombres sont ici, tantôt eux-mêmes des dieux, tantôt des attributs de la divinité. Ainsi, les énergies spirituelles qui organisent le monde dans l'intuition de l'objectif, alors qu'elles commencent elles-mêmes à se donner à l'intuition, font partie et constituent la volonté agissante. La causalité que l'on observe entre les phénomènes n'est appréhendée que dans la mesure où elle représente une force d'action substantielle. De la même manière, l'intuition du subjectif, l'intuition des phénomènes doués de volonté et visant une finalité n'a de sens et ne s'exprime que dans la mise en forme de cette finalité dans l'intuition objective. Le dieu comme puissance agissante n'a en effet de forme que dans la mesure où la finalité, les buts et les éléments qu'il détermine et qui constituent sa volonté ont une forme et une existence dans l'intuition de l'objectif. Un dieu de l'action, par exemple, n'a de forme que dans la mesure où l'activité dont il est la puissance est située dans l'espace et le temps, a des déterminations dans l'intuition objective. De même, dans le cas des dieux monothéistes, ceux-ci trouvent en grande partie leur figure et leur existence pour l'esprit, comme nous l'avons indiqué plus haut, dans les récits du monde phénoménal objectif que ceux-ci sont réputés avoir créés, ils trouvent leur figure dans l'intuition objective de la totalité organisée que leur puissance a générée à partir de rien.

La notion de volonté n'a pas ici le sens d'une auto-nomie, de l'auto-détermination d'un être animé, mais n'a de sens et de signification que dans la mesure où elle est détermination d'autre chose qu'elle-même. Ainsi, si nous avons vu que ces deux intuitions du subjectif et de l'objectif se différencient peu à peu à partir de la perception de l'expression dans laquelle effet et apparence sont complètement intriqués et indissociables d'une vision générale et surtout d'un sentiment immédiat de l'efficace vivante, nous voyons que dans le domaine intuitif – et, entre autres, tel qu'il est mis en forme dans la pensée religieuse – cause et effet, être déterminant et être déterminé apparaissent bien de manière de plus en plus distincts l'un de l'autre, mais ils ne se donnent pourtant toujours pas indépendamment l'un de l'autre. Ils n'existent que l'un pour l'autre, que l'un dans l'autre.

Ce que devra réaliser la pensée scientifique c'est précisément cette rupture, c'est l'indépendance de ces deux domaines et surtout de leur catégories propres, de leurs *a priori* de manière à les faire reposer chacun sur lui-même. C'est-à-dire que la pensée scientifique devra parvenir à saisir d'un côté l'être déterminé mais non par une volonté – l'être déterminé dans la forme des lois causales – et, de l'autre côté, à penser l'être déterminant et doué de volonté, mais seulement comme un être autodéterminé, non comme détermination d'autre chose, dans la mesure où il est un organisme non causalement déterminé ou devenu, mais bien un organisme autorégulé par sa propre intentionnalité. De plus, de la même manière que la détermination d'une intuition de l'objectif et du subjectif s'est effectuée progressivement, cette scission ne s'effectue pas non plus comme une brisure brusque et inattendue, mais consiste plutôt en un éloignement long et progressif des deux formes de l'intuition l'une de l'autre. C'est ce procès que nous chercherons à comprendre dans ses grandes lignes dans ce qui suit, afin qu'il puisse contribuer à la compréhension que nous avons des catégories cassireriennes et de la façon dont elle parviennent à se présenter véritablement comme pur système de référence pour penser l'esprit, la culture et les différents modes d'attribution de signification à partir des catégories propres à l'intuition du subjectif.

3.2.2.1 La développement de la structure conceptuelle des *a priori* de l'intuition l'objectif dans l'appréhension de l'ordre de l'étant

Nous avons vu précédemment qu'au sein même de la vision religieuse du monde, ce qui se produit c'est une intégration plus grande du domaine de l'intuition du subjectif, dans la forme de la volonté divine pure, et du domaine de l'intuition de l'objectif, dans la forme d'un monde objectif, d'un cosmos globalement ordonné par cette volonté, mais que cette intégration résulte toutefois – et produit en même temps – une distanciation progressive de l'intuition de l'objectif et de l'intuition du subjectif. C'est donc à ce moment tout un ensemble de phénomènes qui est en quelque sorte éloigné de son explication et de sa mise en forme dans les termes d'une volonté qui le déterminerait directement, dans l'actualité de son apparition. Selon Cassirer, c'est tout le domaine de l'état actuel et statique de la nature qui fait en premier l'objet d'une telle appréhension et qui, par là, est le terrain que foule l'esprit alors qu'il effectue ses tout premiers pas en direction du développement de la pensée conceptuelle et scientifique. C'est pour lui, comme nous l'avons déjà vu au chapitre 2, dans la Grèce antique que se développe la pensée proprement scientifique, au sens où nous avons défini cette notion au chapitre précédent. C'est en particulier dans le développement de la mathématique et de la géométrie que Cassirer voit l'émergence des premiers systèmes de causalité véritablement conceptuels et c'est précisément sur le terrain de l'être statique et actuel de la nature que se développe cette pensée. Comme Cassirer le dit lui-même, dans la géométrie grecque :

[...] on ne se pose pas la question de l'être et de l'origine des choses, pas plus que celle de la nature et de la constitution de notre esprit. Il s'agit ici simplement du lien conceptuel entre les propositions, chacune prise en particulier étant dépourvue d'appui et de soubassement d'ordre existentiel. Toute conclusion est valide parce que et uniquement parce qu'elle vient de la précédente selon une connexion déductive nécessaire : mais l'ensemble de ces propositions constitue un tout dans lequel chaque partie soutient et appuie les autres, sans que cette totalité ait besoin d'être en relation avec un être extérieur sur lequel elle s'appuierait¹⁶².

¹⁶² Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes 2*, op. cit., p. 462.

Ici, la loi apparaît comme pur ordre et non comme une cause substantielle de cet ordre, et non comme l'action directe d'une volonté divine qui serait la source de cette organisation, la source immédiate de manifestation n'est en fait pas une question posée. L'être des phénomènes apparaît comme tributaire de cet ordre géométrique, comme y répondant et y participant, sans toutefois que cet ordre lui-même n'apparaisse comme le résultat ou la manifestation d'une puissance active de détermination. D'ailleurs pour Cassirer, c'est d'une « connexion » avec cette mathématique grecque et avec la pensée conceptuelle qu'elle développe dans le cadre de ce qu'elle souhaite être une science exacte que « naît cette forme nouvelle de l'être que Platon découvre dans sa dialectique¹⁶³. » En effet, Cassirer indique que, pour Platon, le sens de l'être ne tient que dans le sens et la vérité de la combinaison dialectiques des idées. Ainsi dit-il, pour Platon : « Les choses de la réalité peuvent se transformer sans cesse, de grandes devenir petites, d'égaux devenir inégaux : néanmoins, la signification que nous attachons aux idées de grandeur reste la même¹⁶⁴. » Ainsi, c'est seulement, comme nous l'avons dit au chapitre précédent, quand la pensée arrive à appréhender une catégorie à partir d'elle-même, à voir sa pure fonctionnalité pour la compréhension et non à expliquer et rendre compte de celle-ci comme étant le produit immédiat d'une volonté, que la conscience peut l'aborder dans sa pure fonction de système de référence *a priori* et en faire, à proprement dire, un concept. Ici, c'est seulement quand les catégories propres à l'intuition de l'objectif, comme le nombre, arrivent à se libérer de leur fondement dans une origine substantielle et divine, arrivent à se poser à l'extérieur et indépendamment d'une relation immédiate à une intuition du subjectif, qu'elles peuvent acquérir cette forme conceptuelle. Et il semble que ce soit seulement dans la volonté d'appréhender et de connaître le pur étant sans considérations pour le devenir que cette forme conceptuelle se développe.

Par contre, si les phénomènes de la nature statique apparaissent dans la pensée grecque en quelque sorte assez éloignés de l'emprise divine immédiate pour que les catégories de l'intuition de l'objectif s'autonomisent dans le contexte de leur travail sur ce domaine phénoménal, il n'en va pas de même pour tous les phénomènes, et en particulier il n'en va

¹⁶³ *Ibid.*, p. 463.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 464.

pas de même pour les questions du devenir, les phénomènes de mouvement ou de transformation de la nature. Cassirer mentionne que, dans l'histoire du développement de la pensée scientifique dans l'antiquité grecque, c'est Aristote qui « (...) à l'encontre des penseurs purement formalistes, à l'encontre des Éléates et de Platon veut rétablir le devenir dans ses droits parce qu'il est convaincu que c'est la seule manière pour la philosophie de devenir une théorie de la réalité »¹⁶⁵. Or pour Aristote, la seule manière de comprendre le devenir, le mouvement des corps autant que le devenir et les transformations des organismes vivants, est de rapporter la totalité de ce devenir, de l'expliquer par la finalité que cette totalité vise et accomplit sous l'impulsion divine, ce dont il rend compte dans son concept de cause formelle. Ainsi, pour Aristote : « Physique et biologie, cosmologie et théologie, éthique et métaphysique étaient rapportées à une même cause. Elles avaient trouvé en Dieu, immuable source du mouvement, leur unité¹⁶⁶. » On peut donc voir que si la pensée conceptuelle se développe dans l'appréhension de certains phénomènes, soit les phénomènes statiques et immédiats de « l'étant » qui apparaissent en quelque sorte assez « éloignés » de la force divine pour que l'appréhension de leur ordre s'en émancipe, l'intuition de l'objectif demeure entièrement liée à sa source et à sa cause divine dans d'autres domaines comme celui de l'observation du mouvement ou du devenir de cet être. Il apparaît impossible de lui « appliquer » les concepts mathématiques développés dans la pensée de l'être statique, de penser la détermination et l'ordre causal du devenir sans le penser comme résultat d'une volonté qui le met en mouvement et détermine sa course. Ainsi, bien que la pensée scientifique émerge, elle ne s'« applique » en quelque sorte qu'à des domaines phénoménaux restreints.

De plus, on peut dire que pour Cassirer, si la pensée grecque parvient à faire émerger la forme conceptuelle des catégories propres à l'intuition de l'objectif, elle ne parvient pas au même exploit dans le domaine de l'intuition du subjectif. L'appréhension d'un être doué de volonté reste extrêmement liée à la formulation de la catégorie de la volonté dans sa figure divine. Par exemple, quand l'homme tente de s'appréhender lui-même comme puissance d'action, comme organisme éthique visant des finalités, il n'y parvient d'abord en quelque

¹⁶⁵ Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit. p. 178.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 179.

sorte qu'en se fusionnant lui-même à la figure divine, en s'y attachant par des liens fort et substantiels, en faisant de lui une simple manifestation privilégiée de la volonté et de la puissance divine. Ainsi, l'homme se voit moins comme une entité autorégulée, une entité s'assignant elle-même ses propres fins que comme une entité travaillant pour atteindre les finalités fixées par une volonté qui le dépasse. Ne serait-ce que chez Platon, chez qui la pensée de l'être de la nature semble avoir accompli tant de renversements; la pensée qu'il développe à propos de l'idée éthique reste, pour Cassirer, entièrement prise dans la conception religieuse et divine du subjectif et de la volonté. Cassirer mentionne que pour Platon, « l'Idée du Bien » n'apparaît pas comme un principe d'auto-détermination de l'organisme humain et de son âme, celui qui permettrait de définir l'homme comme sujet autonome.

Sur la question de l'être et de l'origine de l'âme, Platon se trouve en fait en continuité directe et vivante avec le mouvement religieux de son époque, en particulier avec l'orphisme. Certes, il a dépassé et définitivement surmonté ce qui est un des traits essentiels de toute mystique, à savoir la fusion directe de l'âme et du monde. Il ne s'interroge plus, comme on le faisait jusqu'alors, sur l'âme de l'homme en continuité avec le problème de la nature; sa question porte exclusivement, au sens socratique, sur le problème de sa valeur et de sa destination morales. Mais, c'est précisément cette destination qui ne semble pouvoir être clairement comprise que si l'autre question, celle de la provenance de l'âme, reçoit une réponse sans ambiguïté; et sur ce point, l'analyse du savoir se transforme à nouveau en problème métaphysique de l'origine de l'être. Platon cherche à garantir et à fonder la priorité logique des connaissances fondamentales dans une existence antérieure de la conscience¹⁶⁷.

Ce qui est ici en jeu est le fait que l'homme semble vouloir s'appréhender comme sujet, mais que les catégories propres à l'intuition du subjectif demeurent entièrement et substantiellement fondées et intriquées dans la figure divine. Il voit son éthicité, ses buts et ses finalités non comme des buts qu'il formule, mais qu'il doit retrouver, vers lesquels il doit s'élever. Cassirer mentionne que cette façon d'envisager l'homme en tant que sujet se développe et se poursuit dans toute l'antiquité, tout le Moyen-Âge dans le cadre de la scolastique chrétienne, et même dans la Renaissance dans les premières formulations de l'autonomie de la raison humaine. Au cours de ce développement un point central demeure :

¹⁶⁷ Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes 2*, op. cit., p. 465.

L'âme doit être ramenée à son origine divine, dont la chute l'a séparée, en repassant pour tous les degrés et niveaux qui la séparent de l'être suprême inconditionné. Cette voie ne passe que peu de temps par le domaine de la connaissance, car l'être originaire, en tant que tel est au-delà de tout être et de toutes les conditions du savoir. C'est cette vision du monde platonicien des Idées qui se transmet, en particulier par l'intermédiaire d'Augustin, au Moyen-Âge chrétien et qui continue d'agir encore avec autant de vigueur à la Renaissance¹⁶⁸.

Nous voyons donc ici que, non seulement les catégories propres à l'intuition de l'objectif, si elles parviennent à s'établir en concepts, n'envahissent pas et ne parviennent pas à s'implanter dans l'intuition de tous les phénomènes de la nature et que les catégories propres à l'intuition du subjectif, quant à elles, ne semblent pas parvenir du tout à détacher la notion de volonté de sa figure et de son substrat divin afin de la faire parvenir à une structure conceptuelle, ce que nous voyons clairement dans les tentatives d'appréhender l'homme comme sujet en n'y parvenant qu'en en faisant valoir ses sources et sa dimension divines.

3.2.2.2 L'hégémonie de la causalité dans la pensée scientifique

Pour Cassirer de nombreux changements à cet état de choses se concrétisent avec le développement de la physique dynamique de Galilée. En effet, la pensée mathématique et causale, « qui chez Platon, participe encore entièrement de la sphère de l'Être, se [retrouve] désormais du côté du devenir. La dynamique de Galilée, sous sa forme mathématique, [ouvre] le royaume du devenir qu'elle rendait accessible à la connaissance conceptuelle rigoureuse¹⁶⁹. » Les catégories conceptuelles développées dans la sphère de l'être s'appliquent alors à la pensée du devenir, à l'appréhension des phénomènes de mouvements et, même, elles se raffinent et affirment davantage leur pure fonction de système de référence dans l'appréhension de l'ordre du monde, notamment dans le système newtonien. Cette nouvelle extension de la pensée mathématique permet une vision scientifique de ce domaine, une vision scientifique qui procède entièrement de l'intuition de l'objectif et qui est fondée sur les catégories et les *a priori* de celle-ci, que l'esprit a menés à l'explicitation

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 465-466.

¹⁶⁹ Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 180.

conceptuelle¹⁷⁰. Or, Cassirer mentionne quant à cette nouvelle conquête de la forme scientifique de l'appréhension de l'objectif :

Le concept aristotélicien de cause formelle [c'est-à-dire de cause déterminée par une volonté divine qui donne forme à la totalité du cosmos] sera ainsi déclaré déchu de toutes ses prétentions. Seule la cause mathématique est une *causa vera*. [...] Ainsi commence la marche triomphale de la pensée mathématique et de la causalité « mécanique ». C'est grâce à cela que toutes deux vont s'imposer progressivement dans tous les domaines¹⁷¹.

Et, ici, « tous les domaines » est une expression fort juste. C'est-à-dire que la forme scientifique de l'appréhension de l'objectif s'appliquera pour Cassirer à tous les types de phénomènes, naturels, physiques, mais aussi biologiques et humains, spirituels et sociaux. L'ensemble de ces phénomènes du monde sera appréhendé comme étant déterminé par des lois, comme répondant d'un ordre causal qu'il faut trouver et exprimer dans la forme mathématique. Ben Hassine effectue une excellente analyse de la manière dont Cassirer rend compte de cette expansion sans limite de la pensée mécaniste et causale, d'abord à la connaissance de la totalité des phénomènes de la nature, mais éventuellement aussi à la connaissance de la totalité des phénomènes organiques, spirituels et sociaux. Elle mentionne avec justesse que :

¹⁷⁰ Évidemment, ici l'ordre de la nature est encore conçu comme une certaine manifestation du divin et l'observation de la nature est encore une œuvre pieuse. Cependant et comme le relève Ben Hassine, « le divin est incarné dans la nature. La nature est le lieu de la manifestation du divin, de sa présence à l'homme. Une telle position revient à placer l'exploration de la vérité dans la nature elle-même. [...] Désormais, la vérité est à chercher dans les choses elles-mêmes; elle n'est plus à recevoir d'un être transcendant. La vérité du monde ne se situe plus dans un arrière-monde ou un autre monde, mais dans le monde lui-même. [...] « L'observation sensible, commente Cassirer, va se combiner à la mesure exacte pour engendrer la nouvelle forme de la théorie de la nature » et la nouvelle conception du lieu de la vérité. » (Khadija Ksouri Ben Hassine, *Question de l'homme*, op. cit., p. 19.)

¹⁷¹ Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 180.

Qu'il soit décrété centre de la réflexion philosophique ou origine et but de tout savoir sur la nature, l'homme reste [pour la pensée classique], au centre de cette réflexion, un être métaphysique qui ne peut comme tel être l'objet d'aucune investigation analytique. Pour la pensée classique on ne part pas de l'homme lui-même pour l'étudier, on y parvient à partir de prépositions métaphysiques. Le XVII^e siècle, premier moment de notre modernité, en constituant la science de la nature, a seulement rendu possible celle de l'homme. Il en a donné les conditions de possibilités métaphysiques. C'est selon Cassirer, le XVIII^e siècle qui sut tirer les conséquences théoriques et pratiques de la science nouvelle. [...] Une idée centrale domine ce siècle : l'affirmation du caractère paradigmatique de la science newtonienne et l'adhésion, presque sans réserve, à sa valeur explicative, tant elle incarne ce que S. Kuhn appelle « une promesse de succès ». Il est décrit comme un siècle où l'esprit vit de la conviction « que les grandes trouvailles étaient déjà faites, les secrets de la nature déjà mis au jour et pour toujours » et qu'il ne restait qu'à reproduire à l'infini ce modèle qui a réussi. On voulait être Newton en tout : Newton de l'histoire naturelle, de la philosophie de l'esthétique. Tout le siècle est comme habité, selon notre auteur, par « une obsession un peu irritante d'une Révolution copernicienne », la science cherche à réaliser toutes les promesses du nouveau paradigme, celui de la gravitation universelle et s'emploie à augmenter la « corrélation entre [ces] faits et les prédictions » et à le préciser lui-même¹⁷².

Ce qui se produit ici, c'est une sorte d'invasion de la pensée scientifique par les catégories différenciées propre à l'intuition de l'objectif, une invasion qui étouffe en quelque sorte le développement de la structure conceptuelle des catégories propres à une intuition du subjectif. En effet, nous avons vu que les catégories de l'intuition de l'objectif semblaient parvenir à leur structure conceptuelle alors que l'intuition du subjectif reste amplement prise dans son fondement divin et « cache » toujours ces *a priori* fonctionnels dans la figure divine, emblème suprême et substrat universel de toute volonté. Nous pouvons donc dire que l'homme, pris comme phénomène à connaître, avant que cette vague de la pensée mécaniste le happe, est davantage appréhendé comme sujet, mais, du fait que l'intuition du subjectif n'est pas parvenue à un développement conceptuel de ses catégories et de ses *a priori* l'homme n'est par conséquent pas appréhendé, pour Cassirer, dans une forme scientifique, ce que nous avons vu, notamment, avec la pensée platonicienne à propos de l'âme et du devenir moral de l'homme et de ses implications jusque dans la Renaissance. C'est également ce que relève Ben Hassine au début du passage précédent. Nous pouvons dire avec Ben Hassine que l'homme, des suites du développement de la pensée scientifique depuis ses sources dans l'intuition objective, en vient, lui aussi à être appréhendé scientifiquement, c'est-à-dire en

¹⁷² Khadija Ksouri Ben Hassine, *Question de l'homme*, op. cit., p. 23.

rupture avec ses éventuelles sources divines. Nous pouvons dire aussi avec elle que la conséquence de tout ce mouvement d'objectification et de mécanisation est que l'on appréhende désormais l'homme strictement comme objet que l'on procède à la « négation de l'homme comme sujet »¹⁷³. Nous sommes d'accord avec cette conclusion; or, nous pouvons encore la préciser et cette précision donne selon nous un éclairage nouveau au projet de connaissance scientifique que poursuit Cassirer.

À la lumière de ce que nous avons dit plutôt à propos de la distinction qu'il faut faire entre intuition du subjectif et appréhension de l'homme comme sujet, c'est-à-dire entre le développement des catégories propres à l'intuition du subjectif et la façon dont ces catégories sont mobilisée pour l'appréhension des phénomènes humains, de « moi » et de « toi », cette conséquence doit nous apparaître plus généralisée encore. Ce n'est pas seulement à la négation de l'homme comme sujet qui est ici en jeu, c'est plutôt la négation de l'intuition du subjectif comme mode d'appréhension valable et légitime, c'est aussi la suppression de toute forme d'espace propre et propice à un déploiement conceptuel des catégories de cette forme d'intuition. C'est la négation de l'intuition du subjectif comme forme et puissance de la pensée que l'on concrétise dans ce mouvement de conquête de la pensée causale. Et en effet, cette idée apparaît clairement dans le passage suivant. Pour Cassirer :

[...] la philosophie est [à ce moment] « connaissance des effets ou des phénomènes à partir de leurs causes ou de leurs principes ». Si bien qu'un être non devenu, un être éternel tel que les formes des péripatéticiens ou de la scolastique, ne peut jamais être un objet de la connaissance : c'est un mot vide de sens que nous devons rayer de la philosophie aussi bien que de la science¹⁷⁴.

En d'autres mots, la possibilité d'appréhender un être non devenu, c'est-à-dire d'appréhender un être sans l'expliquer par les lois causales qui permettent de comprendre sa constitution déterminée, mais seulement en observant et en prenant acte de son autorégulation et son autoconservation et cela, que ce soit dans le cadre de l'appréhension de l'âme humaine, d'un organisme vivant ou bien de l'être cosmologique, est complètement érudée, chassée du domaine de la connaissance. Dans tous les domaines, l'appréhension d'un être « non

¹⁷³ *Ibid.*, p. 42.

¹⁷⁴ Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 180.

devenu » par les lois de la causalité, pour emprunter les termes de Cassirer, ne peut en quelque sorte n'être vu autrement qu'en posant la volonté qu'il déploie ou en le ramenant à la finalité qu'il vise. Et ces catégories sont encore entièrement liées à l'idée divine, à la divinité comme source de toute forme de mouvement téléologique, la volonté en tant que catégorie permettant d'appréhender des phénomènes tire encore toute sa signification de sa mise en forme divine. Ainsi, comme le dit Cassirer, plutôt que de chercher à émanciper ces catégories de leur substrat divin et de pouvoir les penser que comme pure forme fonctionnelle, comme *a priori* différencié permettant d'interpréter les phénomènes, on les rejette violemment à l'extérieur du champ de la connaissance scientifique et on tente par tous les moyens possibles d'expliquer causalement toute forme d'existence et de devenir physique, organique, spirituel ou social, quel que soit le prix à payer au niveau de la complexité ou de la valeur heuristique des modèles conceptuels ainsi conçus. C'est ici que nos développements précédents à propos de ce qui caractérise l'intuition du subjectif et nos efforts pour distancier le développement de cette forme de l'intuition du subjectif du développement particulier de l'intuition de moi et d'autrui comme sujets trouvent leur utilité et leur pertinence. Ils doivent servir à faire clairement ressortir qu'ici ce n'est pas seulement la connaissance de l'homme en tant que «sujet» qui ne parvient pas à s'accomplir proprement, mais que c'est tout un pan de catégories de l'intuition que l'esprit se refuse à reconnaître comme siennes et comme étant utiles et utilisables dans le cadre d'une connaissance scientifique du monde.

De plus, nos développements précédents à ce sujet doivent également nous permettre de concevoir que, de la même façon que jamais dans l'histoire l'homme n'a été la seule et unique entité phénoménale à être appréhendée comme sujet, à participer – en tant que phénomène sensible mis en forme – au développement du domaine de l'intuition du subjectif et de ses catégories, comme nous l'avons relevé plus haut, ce n'est pas non plus uniquement dans son attention aux phénomènes proprement humains que la conscience parviendra à reconnaître les catégories de l'intuition du subjectif comme ses propres *a priori*, et par conséquent comme des catégories qu'elle peut utiliser scientifiquement et conceptuellement. Par conséquent, le chemin qu'il nous reste à parcourir dans l'analyse des catégories logiques utilisées par Cassirer pour fonder et expliciter sa *Philosophie des formes symboliques* devra nous conduire dans deux directions : d'une part à évaluer où, c'est-à-dire dans quelles

disciplines et en regard de l'appréhension de quels types de phénomènes Cassirer voit des développements en direction de l'acquisition de la structure conceptuelle des catégories qui proviennent de ce que nous avons appelé une intuition du subjectif; d'autre part, situer l'effort de théorisation de Cassirer moins comme une théorie de l'homme, comme une *anthropologie*, comme le suggère entre autre Ben Hassine, mais peut-être davantage comme un développement conceptuel de ces catégories propres à l'intuition du subjectif qui doivent permettre de penser *scientifiquement* l'homme comme sujet – au sens où nous avons décrit ce terme, comme faisant référence à l'appréhension d'une entité autorégulée. Nous pouvons voir en ce sens le projet cassirerien aussi comme un développement des catégories et des concepts de formes et de structures, qui, comme nous l'avons vu et le verrons de manière encore plus précise plus loin, proviennent de la mise en forme du monde dans une intuition du subjectif. Cette précision faite, nous pouvons poursuivre notre analyse de l'émergence de ces catégories et de leur logique propre en nous interrogeant sur ce que Cassirer voit comme développement de la structure conceptuelle de ces catégories dans la pensée scientifique.

3.2.2.3 La structure conceptuelle des a priori de l'intuition du subjectif: les catégories d'orientation et de fonction

Cassirer présente brièvement sa conception du développement conceptuel des catégories propres à l'intuition du subjectif dans d'autres domaines d'investigation que celui de l'homme dans un essai intitulé *Le problème de la forme et le problème de la cause*¹⁷⁵. Dans ce court essai, après avoir traité en préambule de cette disparition et même de ce rejet féroce de toute forme d'appréhension d'une unité phénoménale non causalement déterminée, Cassirer mentionne que le développement sans limite de la pensée causale a ultimement conduit la science à examiner tous les objets par le biais de l'analyse causale, et a conduit notamment à faire des sciences physiques un travail consistant uniquement en la décomposition des objets physiques en leur différentes parties et en la définition des causes de leur association et de leur génération. Cependant, Cassirer mentionne que les sciences physiques ont fini par se retrouver « en présence de problèmes qu'elles étaient incapables de

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp.177-194.

résoudre par cette méthode¹⁷⁶. » Les sciences physiques elles-mêmes se sont donc mises à développer des concepts au sein desquels est centrale l'idée d'une totalité non causalement devenue et qui est de surcroît elle-même structurante pour la régulation de ses parties. Cassirer, donne à ce sujet l'exemple du développement du concept de champ magnétique. Ainsi Cassirer écrit que :

Le positivisme antérieur fut remplacé par un nouveau principe qu'on peut appeler : structuralisme. Pour la physique classique, la découverte des lois générales du mouvement impliquait nécessairement l'étude préalable des mouvements des « points matériels ». La mécanique analytique de Lagrange reposait sur ce principe. Plus tard, les lois du champ électro-magnétique découvertes par Faraday et Maxwell tendirent à prouver le contraire. Il devint clair que le champ électromagnétique ne pouvait plus se décomposer en points individuels. L'électron ne fut plus considéré comme une entité indépendante douée d'une existence propre mais défini comme un point-limite du champ total. Ainsi apparut un nouveau type de « physique du champ » qui, à beaucoup d'égards, divergeait de la conception antérieure de la mécanique classique¹⁷⁷.

Nous voyons donc comment le caractère de ce que nous avons appelé l'intuition du subjectif est impliqué dans ce type d'appréhension des phénomènes physiques, dans la mesure où c'est ici bien une structure, une forme déterminante qui est appréhendée, formellement et conceptuellement; ce ne sont pas les lois de composition de la matière qui donnent sens et permettent de modéliser ce qu'est un champ magnétique. La structure du champ n'est comprise que dans la mesure où l'ensemble de ce qui la constitue n'a de valeur et ne se comporte que pour maintenir la fonction du champ magnétique; c'est le champ et sa fonction qui « assignent » des valeurs aux particules de ce champ, qui n'en sont en fait que des points-limites. Néanmoins cette fonction du champ magnétique qu'il semble vouloir maintenir n'a ici qu'une valeur purement fonctionnelle et explicative. Elle n'a ni d'origine divine, et ne vise à rien d'autre qu'à définir et à exprimer un dynamisme interne du champ, sa structure propre. Ainsi, nous voyons ici que si l'esprit n'a jamais pu se passer ni de ses intuitions de l'objectif ni de l'intuition du subjectif pour construire son expérience intuitive du monde, il semble que dans la constitution de son expérience scientifique non plus, il ne puisse se passer ni des catégories propres à l'une ni de celles propres à l'autres.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 182.

¹⁷⁷ Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, op. cit., p. 175.

Et ceci est d'autant plus manifeste dans le cas d'appréhensions scientifiques d'autres types de phénomènes, en particulier des phénomènes organiques et biologiques car, comme le mentionne Cassirer, ce « retour au concept de totalité apparaît encore plus clairement et plus nettement caractérisé dans l'évolution de la biologie que dans celle de la physique¹⁷⁸. » Ainsi, dans les concepts biologiques, les formes d'organisation du divers propres à l'intuition du subjectif, c'est-à-dire la notion de volonté et de finalité visée, apparaissent d'autant plus clairement et sont d'autant plus facilement identifiables puisqu'elles sont explicitement identifiées par cette science, comme étant des *a priori* purement fonctionnels, comme des systèmes de référence permettant de penser l'organisation du divers organique, de lui donner une signification scientifique. En effet, Cassirer explique que dans cette science, l'appréhension de ce qu'il nomme une « totalité », c'est-à-dire cette façon d'aborder une unité sans avoir besoin pour cela de la penser comme causalement formée par l'agrégation de ces parties mais seulement en observant sa propre autorégulation et en la décrivant, est largement mise à profit pour décrire et exprimer scientifiquement les organismes vivants – et même que la biologie renoue en quelque sorte avec le concept d'intentionnalité et de but visé, voire même de volonté, comme catégorie au fondement de la description d'un organisme vivant, en transformant néanmoins ces notions et en les exprimant davantage dans l'idée d'*orientation* et de *fonction*. Cassirer explique, dans une section consacrée à l'histoire de la biologie du tome 4 du *Problème de la connaissance dans la Philosophie et la science des temps modernes*, comment la biologie, après avoir elle aussi été happée par la vague de l'explication mécaniciste, qui consistait ici notamment en des efforts pour « dissoudre simplement l'organisme en un système de forces motrices » de type physico-chimique, se voit, comme la physique, confrontée à des problèmes auxquels ce type de solution ne peut répondre¹⁷⁹. Ces problèmes sont par exemple ceux qui sont en lien avec l'observation de la phylogenèse des individus organiques appartenant à la même espèce, résultant toujours en des individus ayant une structure organique tout à fait typique de cette espèce.

¹⁷⁸ Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 183.

¹⁷⁹ Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes 4*, op. cit., p.241.

Quand on contemple par exemple des oeufs de poisson, d'amphibien ou d'invertébré dans le même ruisseau ou la même mare, ou quand on place différents œufs d'oiseaux dans la même couveuse artificielle, chacun se développe différemment, en dépit de conditions semblables, et ce, de façon typiquement différente, c'est-à-dire en un être vivant correspondant à sa classe, à son genre à son espèce¹⁸⁰.

Ces problèmes nous renvoient tous à l'idée selon laquelle le développement d'un organisme ne semble en aucune cas pouvoir être déduit des stimulations de l'environnement qui agiraient comme des causes immédiates de la réaction de l'organisme, mais qu'il faut aussi comprendre la structure et la forme propre de son espèce et de sa classe pour comprendre ses réactions à son environnement. Ainsi, ce type de problème donne lieu au retour de la mobilisation de concepts, originalement propres aux théorisations vitalistes du siècle précédent, comme celui de « facteurs de détermination » formulé par Roux ou encore de « plan de construction » formulé par Von Uexküll, qui renvoient tous à une même idée : celle de la description du principe de développement, d'autorégulation et de conservation des organismes typiques d'une espèce donnée par la mise en évidence de la « finalité » ou de l'orientation que cet organisme et son développement propre semblent viser, semblent vouloir conserver et réaliser par le biais de l'activité de chaque organe et par le biais de toutes les synergies, les relations immatérielles qui se déroulent entre eux. Ainsi, c'est la finalité qui semble animer tous les organismes appartenant à une espèce donnée, qui semble seule pouvoir donner un sens au maintien d'une même structure organique et à la présence d'idiosyncrasies de fonctionnement identiques d'un individu à l'autre, qui semble donc pouvoir donner une définition scientifique de l'espèce comme structure organique commune des individus. Toutefois ici, comme dans le cas de la notion de champ magnétique, la notion de finalité ou d'orientation perd sa connotation divine et son lien avec l'idée d'une force vitale qui animerait en quelque sorte de l'extérieur l'organisme. Elle devient un pur principe qui permet de décrire la structure organique et les différentes façons dont les organes et processus vitaux y contribuent et l'amènent à son développement mature puis l'y maintiennent. Ainsi, Cassirer mentionne à propos du concept de « plan de construction » – utilisé par von Uexküll pour décrire la structure des organismes typiques de chaque espèce en fonction du plan qu'elle viserait au cours de son développement et de sa vie – que :

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.241.

[...] c'est le problème de la fin qui vient se figurer autrement que ce n'était le cas chez Driesch [biologiste ayant tenté de réintroduire le concept d'entéléchie pour répondre à ces mêmes problèmes de description du développement particulier des différentes espèces d'organisme vivants]. Car il n'est nul besoin pour lui d'introduire aucune *force* propre agissant selon des fins; il lui suffit de prouver que le monde de la vie, pris en totalité aussi bien qu'en détail, possède une *structure* téléologique stable. Il s'ensuit que von Uexküll préfère parler, en ce sens, plutôt que de « conformité à une fin », de « conformité à un plan ». Cela peut apparaître, à première vue, comme une modification purement terminologique, de peu de conséquence du point de vue des faits. En vérité pourtant, à sa base se trouve un *intérêt* nouveau qui est caractéristique du vitalisme de von Uexküll. Celui-ci n'a pas besoin, comme d'autres vitalistes, d'en appeler à des « forces supérieures » spéciales, des entéléchies, des « dominantes », se tenant au-dessus des forces physico-chimiques ordinaires et intervenants dans leur jeu pour infléchir les événements dans une direction déterminée. Il peut donner congé au *problème de la cause* en physique et en chimie, dans la mesure où toutes les deux reconnaissent que le tout de la connaissance de la nature ne s'y réduit pas, mais qu'il existe un *problème de forme* qui se pose en soi, pour lequel la biologie doit élaborer des concepts et des instruments de pensées appropriés. L'accorder à von Uexküll, c'est liquider pour lui la querelle autour du « mécanisme » ou du « vitalisme ». Ce qui lui importe c'est qu'il y a un ordre non matériel, une règle de vie qui confère d'abord sa structure à la matière.

Il s'agit là d'un ordre structurel dont il faut pouvoir rendre compte et qu'il faut pouvoir décrire scientifiquement avant toute chose, c'est-à-dire avant d'expliquer comment certains modes de fonctionnement physico-chimiques s'y insèrent, avant de donner un aperçu des principes causaux qui s'y déroule. Et pour cela, il semble que la catégorie de la finalité, de l'orientation, ou encore du plan visé par l'organisme d'une espèce donnée dans son développement, sa régulation et sa conservation, dans l'ensemble de ses performances, soit une catégorie tout à fait à même de permettre cette description, pour autant qu'elle soit prise, comme chez von Uexküll, comme pure fonction de description de la structure organique. Et en effet, comme le mentionne Cassirer en suivant en cela l'analyse de l'historien de la biologie Bertalanffy, il semble même que la seule façon de décrire un organisme vivant soit de voir que les processus vitaux :

[...] si ce n'est dans leur totalité, du moins dans leur écrasante majorité, paraissent être organisés de telle sorte qu'ils visent à maintenir et à reconstituer la totalité de l'organisme [...] On ne peut à vrai dire douter le moins du monde du fait que dans l'organisme, les phénomènes assurent en grande partie le maintien de la totalité et du système, et que la tâche de la biologie est d'établir que tel est bien le cas et dans quelle mesure. Seulement on a, suivant d'anciennes habitudes de pensée, désigné cette organisation de la vie du nom de « finalité » pour s'interroger sur le « but » d'un organe ou d'une fonction¹⁸¹.

Cassirer mentionne, toujours en suivant Bertalanffy, que si les mots de finalité et de volonté sont ici peut-être mal choisis en raison, justement, de la signification divine ou mystique qui, longtemps, leur sont restées attachées, ils demeurent, dans leur forme conceptuelle, en tant que catégories, un outil essentiel pour la description et pour l'explication de la collaboration immatérielle des parties et des processus dans un organismes, pour décrire la totalité qui semble vouloir être maintenue par le travail combiné des organes et de tous les processus vitaux, mais qui semble également être le principe qui dicte à chaque organe et chaque processus la *fonction* qu'il doit accomplir dans ce maintien. En bref, la catégorie d'orientation est ici le fondement propre à la réalisation d'un système analytique pour penser la structure organique, pour donner une signification à chacun de ses organes, de ses fonctions. L'orientation est un pur principe fonctionnel et idéal qui permet de donner une unité synthétique à la représentation de l'organisme et elle n'est plus ici conçue comme visant ou déterminant autre chose qu'elle-même ni comme tirant sa source dans une volonté divine. La notion d'orientation de l'organisme et celle de fonction que remplissent les organes et les processus vitaux dans le travail vers « l'atteinte » de cette orientation ou de ce plan de la structure organique sont des *a priori* complètement différenciés qui ne servent qu'à pouvoir supporter une unité synthétique de la représentation de la constitution organique d'une espèce et de son dynamisme.

Nous avons donc vu comment dans ces domaines physiques et biologiques, à première vue complètement étrangers à celui de l'étude de l'homme, la connaissance scientifique ne semble pas pouvoir se passer des catégories qui prennent forme dans l'intuition du subjectif. Les études entièrement et exclusivement centrées sur l'explication causale font en quelque

¹⁸¹ Ludwig von Bertalanffy, 1932, *Theoretische Biologie* t.1. Berlin, (la page et l'éditeur sont omises par Cassirer). cité par Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 185.

sorte banqueroute devant la présence de phénomènes objectifs apparemment autorégulés, qu'il faut pouvoir décrire en tant que tels, comme une structure, avant de pouvoir s'interroger sur leur place et leur rôle dans d'éventuelles chaînes de causalité. Et il en va de même pour la connaissance de l'homme. Après des décennies et même des siècles d'une hégémonie de l'appréhension mécaniste de l'homme dans le cadre des efforts pour en développer une connaissance scientifique, on en vient à vouloir aborder scientifiquement l'homme et sa spiritualité en tant que sujet, et cela va de soi, avec des catégories qui proviennent de ce que nous avons appelé l'intuition du subjectif, ou du moins qui en sont plus proches. Cette nouvelle façon d'aborder l'homme, pour Cassirer, c'est Kant qui la concrétise et la formalise pour la première fois. Pour Cassirer, c'est lui qui, en posant l'homme comme sujet de la connaissance, se propose également de l'appréhender comme tel dans une attitude scientifique, c'est-à-dire sans faire reposer le principe de l'homme et de son pouvoir spirituel de connaissance sur autre chose que sur lui-même, en déterminant simplement un système de référence *a priori*, le système des catégories de l'esprit, qui puisse permettre de donner à la connaissance de l'homme en tant que sujet une unité synthétique. Cependant, chez Kant cette unité synthétique de l'esprit n'est pas vue comme une unité auto-constituée qui vise dynamiquement au maintien de son principe par ses différentes fonctions. L'unité est une hiérarchie, un principe d'organisation central des différentes facultés synthétiques et schématiques. Chez Cassirer, notamment en raison de l'importance qu'auront pour lui les catégories d'orientation, de but et de fonction, cette unité de l'esprit sera davantage pensée comme une structure, comme un dynamisme. Nous aurons l'occasion de voir en détail ces questions lorsque nous traiterons dans un instant du système cassirerien. Pour l'instant notons seulement que, comme le dit Ben Hassine : « L'homme que Kant a laissé à la postérité est à la fois objet et sujet. Il est objet de savoir en tant qu'être phénoménal et sujet en tant que condition du savoir, pouvoir de mise en forme et d'organisation¹⁸². » Et en ce sens nous pouvons dire que c'est vraiment l'homme en tant que « sujet » que l'on met ici à l'étude. Ainsi, dans toute l'imperfection des catégories que Kant a forgées et mobilisées pour instaurer une appréhension scientifique de l'homme en tant que sujet, il n'en demeure pas moins que c'est pour Cassirer un pas important dans la direction de cette appréhension de l'homme en tant que sujet, que c'est aussi une nouvelle ouverture et un nouveau déploiement

¹⁸² Khadija Ksouri Ben Hassine, *Question de l'homme*, op. cit., p. 50.

de la marche de l'esprit en direction du développement de la structure conceptuelle des catégories qui ont émergé dans le cadre de son intuition du subjectif et de la réinstauration des questions de forme et de structure dans le système de la connaissance scientifique¹⁸³.

Nous pouvons maintenant nous résumer afin de voir plus clairement où nos développements précédents concernant le développement conceptuel des catégories propres à l'intuition du subjectif nous ont jusqu'ici mené. Nous avons d'abord vu que ces catégories font l'objet d'un développement certain dans la science physique et surtout dans la science biologique. En particulier dans le cadre de cette science, les organismes sont réellement appréhendés comme « sujet » c'est-à-dire comme structure autorégulée et non comme totalité causalement devenue à partir de la combinaison matérielle de parties indépendante. Spécialement dans le domaine de la biologie et de l'étude scientifique des organismes vivant, leur description morphologique et structurale est faite à l'aide des catégories d'orientation et de fonction qui permettent de rendre compte synthétiquement du travail de tous les organes et de tous les processus vitaux dans les termes de leur participation à cette orientation qui est le principe descriptif de la structure organique. Cette façon d'aborder l'unité et la structure organique permet donc de procéder à son analyse. Nous avons vu également comment, dans le cadre de l'étude scientifique de l'homme, l'importance d'appréhender celui-ci en tant que sujet et non seulement en tant qu'objet – c'est-à-dire, selon le vocabulaire que nous avons emprunté ici, avec les catégories de la causalité – émerge aussi, notamment dans le système kantien, et comment cette façon d'aborder l'homme et sa spiritualité implique de penser l'unité de fonctions spirituelles et de leur collaboration dans le tout de l'esprit avec les catégories d'orientation, de forme, de structure, de fonction. C'est, selon nous, en quelque sorte de ces deux voies d'accès simultanément que procède la *Philosophie des formes symboliques* chez Cassirer.

¹⁸³ On sait toute l'importance que cette conception de la subjectivité et de l'esprit a eue pour le développement du système cassirien, mais également l'importance que de nombreux autres éléments du système kantien ont eue sur la pensée cassirienne. Toutefois cet héritage ayant été abondamment documenté, nous ne reprenons pas nous même ici cette discussion et nous nous contenterons de renvoyer ailleurs, entre autres chez Olivier Feron ou chez Khadija Ksouri Ben Hassine, pour un traitement détaillé de la question de l'héritage kantien.

En effet, c'est bien, comme nous l'avons vu en détail au chapitre 1 alors que nous avons présenté l'objet d'étude de la philosophie des formes symbolique, de la même manière que chez Kant, l'homme et son esprit comme *sujet* de la connaissance, et même plus comme sujet de l'ensemble des activités d'attribution de signification que Cassirer cherchera à théoriser. Cependant, il faut aussi reconnaître le rôle majeur qu'auront les catégories d'orientation, de but et de fonction et même de télos dans la formulation du système théorique et descriptif qu'il proposera dans cette optique. Et ici, ces catégories auront la même fonction que nous avons pu voir qu'elles avaient dans les sciences biologiques. C'est-à-dire que, de la même façon qu'elles sont des *a priori* complètement différenciés, propres et nécessaires à la représentation scientifiques des structures organiques, et reconnues en tant que pur système de référence fonctionnel capable de donner une unité synthétique à de telles représentations scientifiques en biologie, elles seront également, au sein du système de Cassirer, des catégories purement fonctionnelles et référentielles propres à décrire la structure de l'« organisme d'attribution de signification » que sont l'homme et son esprit. En effet ce sont, comme nous le verrons, ces mêmes catégories, ces mêmes principes de mise en relation du divers que sont les catégories de la volonté et de l'intentionnalité – s'étant par la suite transformées de manière conceptuelle dans les notions d'orientation et de fonction – qui seront au fondement du système de référence que développe Cassirer pour permettre la description et l'appréhension scientifique de la totalité de l'esprit en tant que sujet¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Nous pouvons encore noter au sujet de la fécondité que Cassirer voit dans la notion d'orientation que, comme le nombre, celle, une fois dépouillée de tous ses soubassements substantiels et sensibles dont la pensée avait d'abord besoin pour amener cette forme d'organisation du multiple elle-même à l'intuition, cette notion apparaît comme une pure catégorie, un pur système de référence pour penser logiquement et synthétiser le multiple, le mettre en relation et, qu'ici comme dans le nombre, le multiple n'est pas *homogénéisé* sous une propriété unique. Il est bel et bien synthétisé dans la mesure où la notion d'orientation, en désignant la totalité et son principe permet néanmoins de rendre compte de toute la *diversité* des phénomènes qui participent à cette orientation. Et c'est là un critère logique important pour Cassirer, une dimension de la catégorie d'orientation pour penser une totalité autorégulée qui contribue à sa fécondité conceptuelle. En effet, nous avons déjà entrevu l'importance de cette caractéristique du concept pour Cassirer dans notre traitement de l'émergence de la catégorie de nombre, mais nous pouvons noter qu'il l'indique aussi très clairement dans un essai intitulé *De la logique du concept de symbole*. Il mentionne que le premier penseur à avoir posé l'importance de cette capacité des concepts pour permettre de penser l'unité dans le divers, et donc de pouvoir penser la réunion de l'hétérogène et pas uniquement la pure homogénéité, est Platon dans le développement de sa dialectique. Et Cassirer affirme clairement dans ce texte son allégeance à cette façon de concevoir la fonction du concept. Il mentionne que pour ce Platon : « Qui chasse la catégorie de différence du domaine de la pensée pure, et détermine celle-ci comme une simple pensée de l'identité, estropie et détruit ce faisant toute la force du savoir dialectique. Car la dialectique ne veut pas seulement saisir et fixer les déterminations particulières des concepts dans leur pur être-en-soi mais veut, dans et par cette détermination d'essence, mettre en même temps en évidence le rapport dans lequel elles se situent les unes vis-à-vis des autres et la manière dont elles se conditionnent et s'exigent réciproquement. [...] La logique analytique de

D'ailleurs avant de considérer l'utilisation que fait Cassirer de ces catégories dans son propre système, nous pouvons attester de l'importance qu'il leur donne dans la théorisation dans les sciences de la culture et de l'esprit.

3.2.2.4 L'utilisation des catégories d'orientation et de fonction dans les sciences de la culture

Cassirer mentionne en effet très clairement dans un essai intitulé « Le concept dans les sciences de la nature et de la culture », paru dans sa *Logique des sciences de la culture*, que c'est la catégorie d'orientation et plus spécifiquement ici de « tâche » qui permet de donner sens au divers des expressions culturelles et de l'esprit, que ce soit à une époque donnée, sur toute l'échelle de l'humanité ou, même, à l'échelle plus petite des manifestations de l'esprit d'un seul individu psychologique¹⁸⁵. C'est cette catégorie qui est au fondement d'une représentation conceptuelle et scientifique de cette diversité des manifestations spirituelles, qui peut se présenter comme représentation analytique sans pour autant porter atteinte ni à la variété des expressions ni à la liberté et l'imprévisibilité avec lesquelles de nouvelles expressions spirituelles peuvent à tout moment surgir. Cette idée est très clairement exprimée dans le passage suivant dans lequel Cassirer discute de la caractérisation qu'a faite Burckhardt de l'« homme de la Renaissance » et qu'il considère comme l'une des expressions les plus réussies d'une conceptualisation de ce qu'il nomme « l'esprit d'une époque ». Nous pouvons facilement observer dans ce passage que cette caractérisation de l'esprit de la Renaissance que Cassirer trouve tout à fait accomplie sur le plan conceptuel est précisément fondée sur le concept d'orientation. Dans la théorisation que fait Burckhardt de l'homme de la Renaissance, c'est en effet l'orientation que semble viser les hommes qui peuplent et font cette époque, la volonté commune ou la tâche globale qu'ils semblent effectuer ensemble qui permet de comprendre cette époque comme une unité significative, un moment historique qui peut désormais et grâce à cette théorisation se donner à la conscience comme « objet » au-delà et en dépit, ou même plus justement, en *raison* de la diversité et de la multiplicité des activités qu'ont poursuivies ces individus, de la variété de leurs produits,

l'identité pure s'est ainsi élargie à une logique synthétique au centre de laquelle se trouve le problème d'un lien possible, de la relation et de la corrélation du divers. Pour Platon, ce lien devient l'expression pure et simple du savoir logique lui-même, il signe pour ainsi dire son acte de naissance » (Ernst Cassirer, *Trois essais sur le symbolique*, *op. cit.*, p. 118.)

¹⁸⁵ Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, *op. cit.*, pp. 141-175.

des différentes énergies qu'ils ont déployées et qui peuvent nous apparaître comme différentes formes d'une participation à une orientation unique et à une tâche unique. C'est ce que l'on peut comprendre quand Cassirer écrit :

Si nous décrivons Léonard de Vinci, L'Arétin, Marsiglio Ficino et Machiavel, Michel-Ange et César Borgia comme des « hommes de la Renaissance », nous ne voulons pas dire par là que l'on découvre chez eux tous un caractère particulier bien défini, au contenu fixe, qu'ils auraient en commun. Ils nous apparaîtront non seulement moralement différents, mais même opposés. Ce que nous prétendons vouloir dire d'eux c'est qu'à cause de cette opposition, ou peut-être justement à cause d'elle, ils sont les uns avec les autres dans un certain rapport idéal : chacun d'eux participe à édifier ce que nous appelons l'« esprit » ou la culture de la Renaissance. Les véritables concepts de style des sciences de la culture se ramènent tous, si on en fait une analyse plus fine, à de tels concepts d'« esprit ». [...] Le style artistique d'une époque ne peut être défini si on n'en condense pas en un tout unique les expressions artistiques diverses, qui semblent souvent disparates, en les comparant, suivant la formule de Riegl, comme les expressions d'une certaine « volonté artistique ». Des concepts de ce genre vont certes décrire, mais il ne déterminent pas : le particulier qui s'ordonne en eux ne peut en être déduit. Il serait tout aussi injustifié de tirer la conclusion qu'on ne serait plus ici en présence que d'une description intuitive et non d'une identification conceptuelle; il s'agit plutôt d'une orientation originale de cette identification, d'un travail logique et spirituel sui generis¹⁸⁶.

Nous pouvons noter également que nous avons également vu apparaître l'idée de tâche et d'orientation dans notre propre description de la compréhension cassirerienne de la forme de la pensée scientifique et elle était apparue comme étant un point central dans la description de ce en quoi elle consistait, de ce qui animait son mouvement de son développement (pages 73-74). En effet, Cassirer décrivait la science comme visant dans son développement l'universalité des systèmes de référence synthétique. Nous pouvons donc ici mieux comprendre l'importance qu'il accorde à cette catégorie et nous verrons plus précisément la manière dont il la mobilise dans la fondation du système des formes symboliques, alors que nous le présenterons dans un instant, au chapitre 4.

C'est pour cette raison qu'avant de présenter ce système, nous avons voulu exprimer très clairement la fonction qu'ont les catégories de tâche, d'orientation et de but chez Cassirer, c'est-à-dire une fonction de pure système de référence pour penser synthétiquement l'unité du

¹⁸⁶ *Ibid.* pp. 160-161.

divers en tant qu'entité subjective. Nous avons voulu montrer ses sources depuis ses fondements intuitifs jusqu'à son élaboration conceptuelle en identifiant, à la fois, les analogies entre son processus d'élaboration conceptuelle et celui des catégories provenant d'une intuition de l'objectif, ainsi que les différences profondes entre la structure de regroupement et de mise en forme du divers que présentent les catégories provenant de chacune de ces directions de l'intuition. Ceci nous a permis de montrer, en analogie avec notre développement sur la fonction des catégories mathématiques, et en particulier de celle de nombre, et conformément à la position cassirerienne à propos des fondements de la validité des représentations scientifiques, que la catégorie d'orientation, telle qu'elle est utilisée par Cassirer, n'est qu'un *a priori*, un système de référence *consciemment* utilisé comme tel, qui vise et a pour fonction de donner une unité synthétique aux représentations faites de l'homme et de son « esprit » en tant que sujet, c'est-à-dire en tant qu'entité ou organisme autorégulé, en tant que *forme* ou structure, non causalement devenue. En effet, nous verrons dans ce qui suit que de la même manière que la biologie appréhende des *organismes* vivants comme des entités autorégulées et auto-poïétiques, en se servant des catégories d'orientation et de fonction comme principe propre à la description scientifique et synthétique des organismes typiques des différentes espèces, Cassirer appréhendera l'esprit comme organisme d'attribution de signification ainsi que ses différentes formes en mobilisant ces mêmes catégories. Ainsi, d'avoir bien établi le rôle et la fonction de ces catégories dans la théorisation cassirerienne nous permettra de comprendre plus profondément la structure du cadre conceptuel que Cassirer propose pour penser cet esprit et ses formes et également pour comprendre la fonction et l'utilité de ce cadre conceptuel pour les tâches d'interprétation et de représentation des phénomènes culturels, ce qu'il est maintenant opportun de faire.

CHAPITRE IV

LA SYSTÉMATIQUE DES FORMES SYMBOLIQUES

Nous nous sommes attardé à décrire en détails les processus de formation des concepts de la pensée scientifique à partir de leur source dans la pensée intuitive et même dans la pensée expressive ou affective, en nous concentrant sur l'émergence de la structure conceptuelle de deux catégories principales, soit, celle de nombre au chapitre 2 et celle d'orientation dans le chapitre précédent. Nous l'avions annoncé dès le départ, dans l'introduction, que cette présentation détaillée visait deux objectifs distincts. Le premier objectif était de mettre en évidence la position de Cassirer sur les conditions de validité des représentations scientifiques dans les sciences de la nature – position qu'il développe très clairement dans ses études sur l'histoire des sciences mathématiques. Sa position, rappelons-la, consiste d'abord à soutenir que la validité des représentations scientifiques est condition, premièrement, de l'unité synthétique que possèdent ces représentations et qui est elle-même garantie par l'unité du système conceptuel de référence utilisé, quant à elle permise par l'aspect différencié et « fonctionnellement » construit des concepts, et, deuxièmement, de la qualité du travail d'interprétation, qui consiste à faire « entrer » les phénomènes dans ce système de référence synthétique et idéal, désormais vidé de contenu intuitif et phénoménal, pour le représenter scientifiquement. Cette mise en évidence de la position cassirerienne concernant la validité des représentations scientifiques et mathématiques de la nature devait nous servir de point d'appui pour mettre en évidence, dans ses écrits plus épars sur l'épistémologie spécifique des sciences de l'esprit, le fait que la philosophie des formes symboliques doit répondre de ces mêmes critères généraux de validité, tout en reposant, néanmoins, sur des *catégories* entièrement différentes et sur une structure analytique par conséquent également différente. C'est ainsi que nous avons pu montrer au chapitre précédent que, pour Cassirer, il est

primordial que les sciences de la culture parviennent à se constituer un système de référence qui soit propre à fonder l'unité synthétique des représentations scientifiques de la culture, tout en étant cependant capable de penser cette entité en tant que « sujet », c'est-à-dire non en tant qu'objet causalement devenu, mais bien en tant que forme ou structure autorégulée et autogénérée. Nous avons pu montrer que la notion d'orientation – et même de « tâche » – ainsi que celle de fonction – en tant que principes permettant de décrire synthétiquement une telle entité autorégulée, constitue un élément important pour tout effort d'appréhension scientifique « du subjectif » au sens où nous avons déjà définis ces termes précédemment, pour tout effort de constitution d'un système de référence *a priori* propre à fonder des représentations scientifiques de l'esprit en tant que structure autorégulée. Cette compréhension de la position générale de Cassirer face à ces grandes exigences de toute représentation qui se prévaut d'une structure et d'une signification scientifique nous permettra d'interpréter le système analytique qu'il propose de manière à ce que sa signification soit cohérente avec cette position. En somme, ce que nous nous proposons de réaliser ici, dans notre propre interprétation du système des formes symboliques, est de situer celui-ci *dans* la forme symbolique de la science que nous avons précédemment décrite extensivement aux chapitres 2 et 3 – et cela, de manière radicale, puisque nous interpréterons ce système comme participant intégralement de cette forme de la pensée, de sa structure, de ses caractéristiques et de sa fonction.

Nous pouvons également rappeler le second objectif qui était visé dans ces présentations détaillées avant de présenter systématiquement notre interprétation du système des formes symboliques. Ce second objectif était que nos développements représentent également une analyse approfondie de la conception cassirerienne des processus de formation symbolique des catégories et des objets de la science, de même que de l'ensemble des phénomènes du monde de l'expérience. Ces analyses précises de sa conception des *procès* de formation des catégories de nombre et d'orientation depuis leur source dans la pensée expressive et intuitive devaient pouvoir ultimement nous servir d'exemple sur lequel nous reporter pour saisir et exposer subséquemment de manière systématique le système conceptuel que Cassirer fonde dans sa *Philosophie des formes symboliques*, afin de permettre l'appréhension scientifique du *procès* culturel de production de significations et de constitution de l'expérience. Ces

analyses seront donc en quelque sorte un fond sur lequel nous pourrions constamment nous rapporter pour présenter et étayer, cette fois-ci de manière systématique, notre interprétation des nombreuses notions et concepts que nous avons rencontrés au cours de ces développements – telles que les notions de fonctions symboliques, de formes symboliques, de processus de formation ou encore de stade de développement de l'esprit – pour en établir, cette fois, des définitions claires, pour en montrer les interrelations aux sein du système conceptuel des formes symboliques et finalement pour montrer la valeur et la fonction de ce système pour le travail de représentation de la culture et de son esprit. Ainsi, c'est en nous référant constamment à nos analyses précédentes, en les insérant peu à peu aux endroits appropriés du système conceptuel de Cassirer que nous présenterons ce dernier et que nous étayerons les interprétations que nous en faisons.

Mais avant de débiter cette présentation, il importe encore d'apporter une dernière précision à propos de la stratégie de présentation que nous emploierons. Conformément à ce que nous avons dit à propos de la conception cassirerienne de la représentation scientifique – c'est-à-dire que celle-ci en tant que forme d'attribution de signification au sein de laquelle les trois moments de choix d'un système de référence, de perception empirique et d'interprétation de cette perception en fonction du système de référence choisi – le travail de représentation scientifique de l'esprit et de la culture doit consister, d'abord, en la formation de systèmes conceptuels synthétiques valides qui puissent permettre l'unité synthétique de la représentation et avoir la fonction de purs systèmes de référence et, ensuite, en l'interprétation des phénomènes pour les représenter grâce à ce système de référence. Nous nous efforcerons donc de présenter séparément d'abord ce en quoi consiste le système conceptuel synthétique que Cassirer propose comme système de référence analytique, ensuite ce en quoi consiste selon Cassirer l'« empirie » culturelle, la perception des « phénomènes d'esprit », et finalement les méthodologies d'interprétation qu'il préconise pour effectuer la représentation de ces phénomènes par ces concepts. Ceci nous conduira à conclure sur l'« utilité » ou la pertinence et la fonction que peut avoir la *Philosophie des formes symboliques* au sein des sciences particulières de la culture et notamment de la sociologie de la culture.

4.1 Mise au point sur la terminologie Cassirerienne

Il est utile de commencer notre présentation du système conceptuel cassirerien en précisant et en stabilisant la définition de certains termes que nous avons vus et utilisés au cours des présentations précédentes sans en donner de définition ferme, parce que l'état de nos analyses ne nous permettait pas encore de le faire.

4.1.1 La signification de la notion d'esprit

Nous pouvons commencer en rappelant les grandes lignes de ce que nous avons identifié au chapitre 1 comme étant l'objet d'étude de la *Philosophie des formes symboliques*, et plus précisément en rappelant quels sont les phénomènes que Cassirer se propose de représenter scientifiquement. Ceci nous permettra d'établir des liens existants entre ce que nous avons alors identifié comme étant l'objet que Cassirer assigne à la philosophie et certaines notions cassireriennes que nous avons rencontrées plus loin au cours de notre exposé et, par conséquent, de clarifier leur signification. Nous avons à ce moment trouvé, en étudiant la transformation que fait subir Cassirer à l'objet de la philosophie et plus précisément, à la théorie de la connaissance, qu'il se propose d'étudier les procès d'attribution de signification aux phénomènes du monde. Nous avons plus spécifiquement trouvé que Cassirer se propose d'attribuer une signification de type scientifique ou, encore, de représenter scientifiquement les différents phénomènes d'attribution de signification. Au cours de nos analyses précédentes, présentées au chapitre 2, nous avons conclu, comme nous l'avons déjà rappelé plus haut, que pour qu'une représentation soit de type scientifique, il faut pour Cassirer qu'elle soit dotée d'une unité synthétique, qui lui est conférée par le caractère exclusivement fonctionnel du système de référence à partir duquel la représentation du phénomène observé est formulée, par le biais d'un travail d'interprétation – et cela, que ce soit dans le contexte des sciences mathématiques de la nature, comme nous l'avons montré au chapitre 2. ou dans le contexte des sciences de la culture, comme nous l'avons montré au chapitre 3. De plus, nous avons établi au début du chapitre 3 que l'objectif de Cassirer est précisément de formuler un système de référence synthétique adéquat pour la représentation scientifique des processus d'attribution de signification. Nous devons maintenant dire que Cassirer nous renvoie à ce système, qu'il désigne ce système conceptuel par une notion que nous avons souvent rencontrée au cours de nos analyses sans la définir pleinement, la notion d'esprit.

L'esprit est en effet, pour Cassirer, l'unité de la fonction d'attribution de signification¹⁸⁷. Or, suite à ce que nous avons pu voir de la position cassirerienne à propos du caractère exclusivement fonctionnel et idéal de l'unité synthétique du système de référence dans l'appréhension scientifique des phénomènes, il doit désormais être clair que l'esprit est, de ce point de vue, considéré par Cassirer comme étant l'unité *fonctionnelle* et *idéelle* des divers procès d'attribution de signification, le cadre conceptuel nécessaire à l'appréhension de cette multiplicité scientifiquement. En d'autres termes, la notion d'esprit nous renvoie, chez Cassirer, au système de référence *a priori* différencié, fonctionnel et nécessaire à la représentation proprement scientifique et conceptuelle de toute la variété des attributions de significations. Mais ici, comme nous l'avons mentionné dans nos discussions sur la notion cassirerienne d'*a priori* au chapitre 2, l'*a priori* ne signifie pas l'existence d'une *substance* pré-établie et pré-existante à la connaissance qui serait la cause substantielle des « facultés » ou de la capacité d'attribution de signification et dont il faudrait révéler la loi de détermination. Il ne s'agit donc pas d'un *a priori* qu'il faudrait découvrir et dévoiler dans le travail scientifique. Comme dans les systèmes mathématiques, il s'agit ici d'un *a priori* qu'il faut *construire*, en tant que système purement fonctionnel pouvant permettre à la pensée d'appréhender scientifiquement et synthétiquement cette diversité de phénomènes d'attribution de signification. C'est précisément cette construction de l'*a priori*, du système conceptuel de l'esprit que Cassirer visera à réaliser dans sa philosophie des formes symboliques et c'est ce que nous nous efforcerons ici de comprendre et d'exposer.

Nous pouvons anticiper légèrement sur la présentation détaillée de ce système de l'esprit en exposant d'abord de manière schématique les éléments qui le constituent, selon Cassirer. Ceci nous permettra de proposer un certain nombre de définitions de base des différentes

¹⁸⁷ Ce que nous pouvons comprendre, entre autres quand Cassirer écrit en conclusion de son étude de la pensée mythique : « Conformément au projet général de la « philosophie des formes symboliques », nous avons essayé par les analyses précédentes de présenter le mythe comme une énergie unitaire de l'esprit, c'est-à-dire comme une forme d'appréhension en elle-même cohérente et qui s'affirme dans la diversité du matériau objectif de la représentation. [...] De cette manière, nous devons apercevoir, derrière la richesse infinie des productions mythiques l'unité de la faculté de produire elle-même, et la loi qui gouverne l'usage de cette faculté. » (Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 2*, op. cit., p. 275.) ou encore quand il écrit : « Et pourtant le résultat de l'association de ces diverses productions n'est certes pas l'unité objective d'un produit, mais l'unité idéelle d'une activité intrinsèquement légitimée. L'existence de l'esprit ne se laisse penser d'une manière que dans l'activité et en tant que telle ; cela est également vrai pour toute existence particulière qui tire de lui sa possibilité et son intelligibilité. » (Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 1*, op. cit., p. 108.)

notions et concepts qui s'articulent au sein du système de l'esprit et de rendre ainsi la présentation de ce qui suivra plus aisée et plus fluide. Pour ce faire, nous pouvons reprendre la comparaison que nous avons esquissée au chapitre 3, entre la structure conceptuelle propre à la représentation scientifique des organismes vivants et celle propre à la représentation scientifique de l'esprit, de l'« organisme » de production de significations¹⁸⁸. Nous pouvons d'abord dire que, de la même manière qu'une espèce, en tant que type de structure organique vivante particulière peut se manifester en tant qu'être vivant de différentes manières et à travers différentes performances – en respirant, en se mouvant, en se reproduisant, par exemple –, l'esprit, en tant que structure d'attribution de signification, peut se manifester de différentes manières, selon différentes formes, à travers, la science, le mythe, la religion, l'art, etc. Ainsi, ce que Cassirer nomme les formes symboliques, ce sont les différents types de performances de l'esprit, en tant que structure d'attribution de signification. De plus, nous pouvons encore dire que, de la même manière qu'une espèce vivante est un organisme composé de nombreux organes ainsi que de processus vitaux qui le maintiennent, l'esprit, en tant qu'il est la structure globale de l'activité d'attribution de signification, est composé de différentes *fonctions* qui sont nécessaires au maintien, à la production et à la reproduction de l'activité d'attribution de signification, des fonctions qui permettent à cette activité de se réaliser, par leur travail et leurs rapports mutuels. Nous avons rencontré ces différentes fonctions que Cassirer nomme des *fonctions symboliques* à quelques reprises au cours de notre exposé et en avons donné jusqu'à présent des définitions partielles. Nous reviendrons sur celles-ci de même que sur les différentes formes symboliques théorisées par Cassirer dans un instant afin de les définir systématiquement et de montrer en quoi elles s'articulent pour constituer le système de l'esprit.

4.1.2 La signification des notions de symbole et de symbolisation

Auparavant, il est encore nécessaire de préciser la définition d'un certain nombre d'autres termes que nous avons rencontrés au cours de nos analyses précédentes, toujours dans l'idée de simplifier la présentation qui suivra. En particulier, il convient de clarifier la signification des notions de *symbole* et de *symbolisation*. Notons que Nathalie Janz effectue une excellente

¹⁸⁸ Notons que cette comparaison n'a ici qu'une valeur métaphorique dont l'objectif est de faire voir les types de relations qu'entretiennent les différentes notions que Cassirer mobilise dans son système conceptuel.

analyse de l'utilisation de ces deux notions chez Cassirer en répertoriant toute la variété des contextes dans lesquels ces termes sont utilisés et en tirant de cette analyse une définition générale et synthétique de la notion de symbolique chez Cassirer¹⁸⁹. Nous renvoyons à son analyse pour les détails et nous nous contenterons de ne retenir ici que quelques-unes de ses conclusions qui sont utiles pour notre propos. Nous pouvons d'abord dire à ce sujet que la symbolisation, ou ce que Janz nomme le « symbole-processus », est la désignation générale du travail ou du procès par lequel des significations sont attribuées aux phénomènes, par lequel est effectuée, pour reprendre les termes de Nathalie Janz, « la structuration des données sensibles », et, même, devons-nous ajouter suite à la présentation que nous avons faite dans les chapitre précédents, la structuration des catégories de l'esprit elles-mêmes¹⁹⁰. Ainsi, l'attribution de signification se fait toujours, pour Cassirer, par l'activité de symbolisation; l'attribution d'une signification est en quelque sorte le *résultat* d'une activité de symbolisation.

De ce point de vue le système de l'esprit apparaît donc devoir être ce qui permet de décrire analytiquement l'« organisme » symbolisant. Nous pouvons alors préciser en nous reportant à nos analyses précédentes ce en quoi cette dernière activité consiste. Nous pouvons d'abord dire que la symbolisation est l'activité de *détermination* des phénomènes et ceci, nous l'avons vu en détail au chapitre 2 (pages 25-28), ne se fait que par le biais de la mise en relations des phénomènes entre eux. La symbolisation renvoie donc à la totalité de l'acte de mise en relation des phénomènes et de compréhension de ces phénomènes à la lumière de cette relation, à la lumière de ce nouveau point de vue ou de cette nouvelle perspective qu'offre la relation symbolique sur les phénomènes et qui leur donne sens. La symbolisation renvoie donc à « l'énergie » par laquelle cette mise en relation s'effectue et par laquelle elle donne un éclairage nouveau à ces phénomènes, à l'énergie par laquelle les phénomènes sont *déterminés pour la conscience* des suites de cette attribution de sens¹⁹¹. La symbolisation ainsi définie

¹⁸⁹ Nathalie Janz, *Globus symbolicus*, op.cit, 422 p.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 162. Nous reviendrons plus en détail sur la question de la structuration de l'esprit par le processus de symbolisation plus loin.

¹⁹¹ Cassirer utilise ce terme à la suite d'Humboldt « qui considère le langage non pas comme un produit fini (*ergon*), mais comme une activité (*energia*). La référence humboldtienne aide à interpréter le concept de « forme » non pas dans son sens passif de *forma formata*, mais dans le sens créatif de *forma formans*. Être une forme symbolique, ce n'est pas seulement avoir une forme, mais avant tout *donner forme* au perçu, le structurer le

contient elle-même différents moments qui peuvent être identifiées *idéellement* comme étant nécessaires à la complétion de ce processus. Nous pouvons les rappeler ici. Premièrement, un principe *a priori* de mise en relation ou d'ordination doit être déployé; deuxièmement, il doit y avoir la réunion d'un divers perçu grâce ou en fonction de ce principe de mise en relation et, troisièmement, la création d'une unité de signification, d'un *objet* des suites de cette mise en relation ou, plus simplement, la création d'un *symbole*, ou pour employer les termes de Janz, la création d'un « symbole-produit ». Ces différents moments du procès de symbolisation correspondent donc à ce que Cassirer nomme les *fonctions symboliques* ou ce que nous préférons nommer les fonctions de symbolisation. Comme nous l'avons déjà dit, nous aurons l'occasion de définir plus extensivement ces fonctions symboliques plus loin¹⁹².

Pour l'instant, nous pouvons poursuivre notre mise au point terminologique en donnant quelques précisions au sujet de la notion de symbole ou de « symbole-produit ». Nous voyons dans la définition de la symbolisation que nous avons donnée à la suite de Janz que le symbole est, pour Cassirer, en quelque sorte le produit de l'activité de symbolisation. Le symbole est donc l'unité de signification créée et cette conversion de la notion de signification en la notion de symbole est opérable parce que, conformément à la position de Cassirer, toute signification est créée et n'est possible que par le biais de la symbolisation des phénomènes les uns par les autres dans le cadre de leur relation. Une signification est toujours un symbole, parce qu'elle est tout à la fois le produit d'une perspective symbolique et aussi qu'elle peut être elle-même le symbole d'autres phénomènes, ou plutôt le symbole de sa relation avec eux pour la conscience. Les symboles sont donc, dans leur ensemble, le

modeler. » (*Ibid.*, p. 265.) C'est ce que l'on peut comprendre quand Cassirer écrit : « On ne peut concevoir le langage, pas plus que l'art, comme une simple œuvre de l'esprit; il faut au contraire le regarder comme une « forme » et une « énergie » spécifique. » Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 1*, op. cit., p. 92) ou encore quand il écrit que toutes déterminations symboliques, telles que les distinctions spatiales par exemple résulte « d'un travail particulier de l'esprit, d'une énergie spécifique de la conscience. » (Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 2*, op. cit., p. 121.)

¹⁹² Pour l'instant, nous pouvons simplement noter que nous avons déjà abordé brièvement la question des ces moments de l'activité de symbolisation auparavant et que nous avons alors vu que ces fonctions ou ces moments de la symbolisation ne sont réellement identifiables qu'idéellement (pages 32-33). C'est-à-dire, qu'elles ne se donnent jamais complètement séparément et ne peuvent exister véritablement distinctement dans le tout de l'activité de symbolisation. Les distinctions entre les fonctions symboliques sont analytiques et ne sont posées qu'en rapport à la définition fonctionnelle du système de l'esprit, comme nous le verrons plus loin, et en tant que telles elles ne servent qu'à analyser les phénomènes de symbolisation qui, eux, ne se présentent que comme totalité complexe, comme totalité « organique ». Nous aurons également l'occasion d'aborder plus loin la question des phénomènes de symbolisation.

produit du système de l'esprit, le résultat matériel de l'activité de l'esprit. De plus, notons que la totalité des symboles-produits est ce que Cassirer nomme la *culture* – la culture étant vue précisément comme l'étendue de la production de l'esprit en tant que système symbolisant, la manifestation sensible de son activité et de son travail. Ainsi, comme le dit Janz, chez Cassirer, « [l]es symboles-produits [ou la totalité de la culture] ne sont donc pas étudiés pour eux-mêmes, mais pour ce qu'ils révèlent de l'activité de symbolisation qui est à leur origine. [...] [I]l faut donc étudier le symbole comme activité (symbole-processus) et non comme œuvre (symbole-produit), mais ce n'est que par l'œuvre que l'on peut remonter et accéder à l'activité¹⁹³. »

Grâce à ces quelques clarifications terminologiques, nous avons maintenant une compréhension liminaire des notions clé d'esprit, de symbole de symbolisation, des notions de fonction symbolique et de forme symbolique de même que des grandes lignes de la structure logique de ce système. La tâche qui s'impose maintenant à nous dans l'objectif de compléter la présentation de ce système conceptuel et analytique est de présenter plus extensivement et plus précisément la définition de chacune de ses notions et plus spécifiquement celles de forme et de fonction symbolique. En effet, c'est seulement à mesure que nous progresserons dans ces définitions et que nous acquerrons une vue plus claire de la signification conceptuelle de chacune de ces notions et que leurs relations au sein du système de référence de l'esprit s'établiront également plus clairement que l'on comprendra plus profondément sa structure de même que sa fonction ainsi que sa valeur pour le travail de représentation analytique de la culture.

4.2 Le système de l'esprit comme cadre d'analyse de l'activité de symbolisation

Nous avons vu que la notion de *forme symbolique* est centrale pour la constitution du système de référence de l'esprit; les formes symboliques étant les diverses manifestations, les diverses performances de symbolisation dont le système de référence de l'esprit doit pouvoir être le

¹⁹³ Nathalie Janz, *Globus symbolicus*, op. cit., p. 163. D'ailleurs, ce fût précisément notre objectif de montrer de manière détaillée dans nos analyses précédentes comment Cassirer se sert des symboles et des activités, des attitudes et des comportements qui se déroulent autour et dans la production de ces symboles pour décrire, typifier et théoriser la totalité des formes de l'activité de symbolisation.

modèle conceptuel. Ainsi, nous nous pencherons d'abord sur cette notion, c'est-à-dire que nous nous efforcerons dans ce qui suit d'en dégager la signification pleinement conceptuelle. Nous pouvons dire d'entrée de jeu que Cassirer définit ou utilise cette notion de trois manières différentes, que nous avons toutes rencontrées au cours de nos analyses précédentes, mais que nous n'avons pas encore mises en relation formellement. C'est ce que nous devons maintenant faire et ceci nous mènera à montrer que, loin de ne consister qu'en une simple polysémie du terme, ces trois significations et « utilisations » du terme de forme symbolique nous permettent chacune de jeter une lumière différente, soit sur la systématique du cadre conceptuel fondé par Cassirer, soit sur les possibilités de son utilisation dans le cadre d'une interprétation et d'une représentation scientifique de l'activité de symbolisation. Dans ce qui suivra, nous aborderons successivement ces trois définitions de la forme symbolique soit, 1) la forme symbolique comme manifestation de l'esprit symbolisant, 2) la forme symbolique comme type particulier de l'activité de symbolisation et finalement 3) la forme symbolique comme travail de structuration de l'esprit. Nous aborderons la première définition de la notion de forme symbolique tout de suite, à la section 2.1, la seconde définition de cette notion à la section 3 et nous ne pourrons aborder la troisième et dernière définition de cette notion que plus loin, à la section 5 de ce chapitre, une fois que nous aurons présenté la pensée de Cassirer à propos de l'interprétation des phénomènes culturels par le biais du cadre analytique qu'il développe.

4.2.1 Les formes symboliques comme manifestation de l'esprit et l'induction du modèle général de l'esprit

Une première façon qu'a Cassirer d'appréhender la notion de forme symbolique – et que nous venons d'ailleurs tout juste de relever – est de faire de chacune d'elles une performance de l'esprit, de cet « organisme symbolisant », une forme dans laquelle se présente et se réalise l'activité de symbolisation. Pour Cassirer, chaque forme a sa propre « énergie » et est un type unique de l'activité de symbolisation. Néanmoins, pour lui ces formes symboliques sont simplement différentes modalités par lesquelles des significations peuvent être attribuées aux phénomènes et, de ce point de vue, c'est le système de l'esprit qui est appréhendable à travers le travail réalisé par chacune des formes symboliques. L'observation de chaque forme symbolique et de son développement propre est donc un moyen d'appréhender le système de

l'esprit lui-même, ainsi que son développement¹⁹⁴. Plus précisément, et comme, comme nous l'avons annoncé au début du chapitre 3 (page 100), l'étude des différentes formes symboliques sera pour Cassirer le moyen de parvenir par un travail de type inductif à construire le système de l'esprit en tant que système de référence *a priori* différencié du tout de l'appréhension de ces manifestations phénoménales et permettant de donner à leur représentation un caractère synthétique et scientifique. Quand Cassirer aborde les formes symboliques de cette façon, c'est donc pour observer en chacune d'elles un même système de référence qui puisse les réunir toutes et leur donner, à chacune, une signification conceptuelle univoque. Il cherche ainsi à construire un système de référence qui puisse les réunir, mais qui permet également de poser entre elles des différences conceptuelles. Ainsi, sans pour le moment nous attarder à la typification des formes symboliques elles-mêmes, c'est-à-dire à ce que Cassirer voit comme particularités au sein de chacune d'elles, nous commencerons par relever la définition de ce système de référence de l'esprit que Cassirer induit de son étude approfondie de trois de ces formes symboliques, soit la science, le langage et le mythe, et qu'il présente dans le troisième tome de sa *Philosophie des formes symboliques*. C'est seulement plus tard, alors que nous nous attarderons à la définition de la forme symbolique comme type *particulier* de l'activité de symbolisation, que nous nous concentrerons davantage sur ce qui constitue la particularité de chacune de ces formes. Pour l'instant, il s'agit pour nous de voir comment, en observant différents types de performance de l'activité de symbolisation, Cassirer parvient à théoriser d'une manière générale et synthétique ce qu'est l'activité de symbolisation et le procès par lequel elle se déroule.

¹⁹⁴ Nous pouvons voir cette idée exprimée à de nombreux endroits et de nombreuses façons par Cassirer, mais l'une des manières les plus évidentes de la constater est de mettre en évidence que chaque fois que Cassirer présente les formes symboliques qu'il étudie, il les présente comme étant une énergie particulière de l'esprit, un mode particulier de spiritualisation. Par exemple, quand il traite du mythe Cassirer mentionne qu'il a voulu présenter « le mythe comme une énergie unitaire de l'esprit. » (Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 2*, op. cit., p. 275.) Nous pouvons noter également que Janz soulève cette définition de la notion de forme symbolique quand elle écrit : « Je soulève aussi [dans la définition cassirerienne de forme symbolique] le terme d'«esprit» (*Geist*) qui revient à deux reprises : il ne faut pas oublier que le projet cassirerien d'une « phénoménologie de la connaissance » (*Phänomenologie der Erkenntnis*) et les formes symboliques – qui ne sont autres que les différentes formes de l'esprit – doivent aider à reconstituer son image unifiée car chacune contient les traces des différentes façons dont l'esprit structure le monde. » (Nathalie Janz, *Globus symbolicus*, op. cit., p. 265.)

Comme nous l'avons dit plus tôt et comme nous l'avons relevé au chapitre 3, la définition du système de l'esprit en tant que système de référence fonctionnel et conceptuel pour représenter la totalité de l'activité de symbolisation comme « sujet » ou comme structure autorégulée doit passer par la description de l'*orientation* générale que semblent viser et accomplir ces différents éléments. C'est en effet seulement cette orientation qui permet de pouvoir décrire analytiquement les différents concepts qui autorisent l'analyse synthétique de la culture. Nous avons tenté par nos développements précédents de mettre en évidence cette orientation qui détermine et définit le développement de l'esprit en analysant deux exemples dans lesquels nous avons pu clairement voir s'accomplir cette orientation, soit dans les procès de développement du nombre et des concepts de formes. Cette orientation est la *différenciation de l'activité de symbolisation elle-même* et celle-ci se joue sur plusieurs plans que nous analyserons l'un après l'autre.

4.2.2 Les fonctions de la symbolisation, les morphologies de l'esprit et les régimes de la pensée : pour une définition synthétique de l'activité de symbolisation et de ses modes

Nous pouvons dire que c'est d'abord la différenciation des *fonctions symboliques* qui est la tâche, le plan que l'esprit semble vouloir réaliser, au sens purement fonctionnel et conceptuel de ce terme, sens que nous avons déjà défini longuement précédemment¹⁹⁵. Dans les trois tomes de la *Philosophie des formes symboliques*, nous pouvons voir que Cassirer nous propose de concevoir analytiquement qu'il y a trois morphologies de l'esprit qui sont caractérisées par le degré de plus ou moins grande différenciation de ces trois moments de même que par des interactions différentes entre ces moments dans les activités de symbolisation. En d'autres mots, il nous propose de concevoir que ces trois morphologies de l'esprit donnent lieu à trois régimes différents de la pensée, de l'activité de symbolisation¹⁹⁶.

¹⁹⁵ En effet, nous avons nous-mêmes mis en évidence dans nos développements sur le nombre ainsi que sur l'émergence des concepts de formes et de structure, à partir de leur source dans la pensée affective et expressive puis dans l'intuition du subjectif, que la tendance que réalisait l'activité de symbolisation dans sa progression, dans la continuité de ses performances était la différenciation de plus en plus poussée des différents moments de la symbolisation dans le déroulement même de cette activité, soit des moments que nous avons appelés plus tôt de l'identification caractérisante et individualisante des phénomènes, de constitution d'un système de référence, d'un principe d'ordination et des moments d'interprétation et finalement d'objectivation de ce phénomène en fonction du système de référence choisi.

¹⁹⁶ Comme Cassirer, nous utilisons ici de manière équivalente les termes « pensée » et « symbolisation ». Ici l'utilisation du terme pensée nous renvoie à l'idée du déploiement individuel et subjectif de l'activité de symbolisation dans sa totalité, c'est pourquoi nous utilisons ce terme avec la notion régime de la pensée. De plus,

Il nous faut donc maintenant rendre compte de la manière dont Cassirer décrit ces différentes morphologies de l'esprit ainsi que ces différents régimes de la pensée qui leur correspondent. Nous verrons en particulier que Cassirer classe analytiquement ses régimes de la pensée selon le degré de « réalisation » de cette orientation en direction de la différenciation des fonctions symboliques dans le procès de symbolisation et que c'est en cela que cette orientation représente le principe fonctionnel qui permet de décrire analytiquement le système de l'esprit.

Cassirer fait ressortir cette direction que prend l'esprit vers la différenciation des différents moments de la symbolisation dans chacune de ses analyses des formes de la science, du langage et même dans celle du mythe. Cependant, c'est dans le tome 3 de la *Philosophie des formes symboliques* qu'il donne l'expression la plus achevée et la plus systématique des trois morphologies de l'esprit distinctes et respectivement caractérisées par des états d'« avancement » de cette différenciation des moments de la symbolisation. Ces trois morphologies sont distinguées par Cassirer par l'utilisation de son concept de fonction symbolique et par la distinction de trois types de fonctions symboliques, soit les fonctions d'expression, de représentation et de signification. Ici, le terme de fonction symbolique est difficile et sa relation avec le terme que nous venons d'introduire, celui de morphologie de l'esprit, est complexe. Ainsi, la présentation de ce qui suit exige que cette notion de fonction soit bien expliquée et que sa relation avec les notions de morphologie de l'esprit ainsi que de régime de la pensée le soit également.

Pour ce faire, nous pouvons d'abord discuter brièvement de la définition, ou plutôt des définitions, générales du terme « fonction ». Nous avons déjà rencontré ce terme précédemment chez Cassirer, quand nous nous sommes penché sur le caractère fonctionnel des systèmes de références conceptuels et nous avons alors utilisé cette notion dans son sens mathématique. Dans ce sens mathématique, la notion de fonction nous renvoie à l'idée d'un outil ou d'une méthode formalisée nous permettant de mettre en relation deux ensembles, un ensemble dépendant et un ensemble indépendant. En d'autres mots, la notion de fonction en

notons que le terme « pensée » ne renvoie pas chez Cassirer nécessairement à un acte spécifiquement cognitif. Nous verrons qu'il s'applique aussi à la symbolisation proprement et purement affective.

mathématique nous renvoie à l'idée d'une méthode ou d'une manière qui puisse nous permettre de donner un sens à un ensemble y à partir ou en référence à un autre ensemble x ¹⁹⁷. Cette définition de la notion de fonction met donc de l'emphase sur le fait qu'une fonction est une manière particulière, une méthode particulière de donner une signification à un ensemble de phénomènes, une manière particulière par laquelle peut se réaliser l'activité de symbolisation dans sa totalité. Comprises en ce premier sens, les fonctions symboliques devraient donc nous renvoyer à différents *régimes* par lesquels l'activité de symbolisation est réalisée. Une autre définition, complètement différente, de la notion de fonction réside dans l'utilisation de ce terme comme synonyme du mot rôle, pour désigner le rôle que joue un élément dans un organisme ou une organisation. C'est un sens du mot fonction qui peut davantage être observé en biologie, quand par exemple, un organe est décrit et identifié par la fonction, le rôle ou la tâche qu'il remplit au sein de la totalité de l'organisme. Comprises selon ce deuxième sens du terme, les fonctions symboliques que Cassirer théorise devraient nous renvoyer au *rôle* spécifique qu'elles jouent respectivement dans le procès général de symbolisation. En fait, dans la théorisation qu'en fait Cassirer, les fonctions symboliques endossent simultanément les deux significations du terme fonction, ce qui nous semblent être un problème à la fois pour la clarté de son exposé et pour les conclusions que nous pouvons tirer à propos de la signification de chacune de ces fonctions.

C'est pour éviter cette confusion que nous avons souhaité introduire les notions de morphologie de l'esprit et de régime de la pensée en plus de la notion de fonction symbolique que Cassirer utilise pour décrire conceptuellement la structure de l'activité de symbolisation. En effet, nous croyons qu'il est plus clair et plus juste de séparer ces deux sens du mot fonction, soit la fonction comme « fonction-régime » et la fonction comme « fonction-rôle ». Par conséquent, nous croyons que nous devons comprendre les fonctions symboliques théorisées par Cassirer – les fonctions d'expression, de représentation et de signification – comme étant équivalentes aux différentes *fonctions-rôles* du processus global de symbolisation et que nous devons comprendre qu'à mesure que celles-ci se différencient,

¹⁹⁷ C'est ce que l'on fait quand nous posons, par exemple, que la fonction de y par rapport à x est définie par $x = 2y$. Nous posons alors que pour un état donné de l'ensemble x , l'ensemble y a un sens particulier, une signification particulière qui est définie par l'état de l'ensemble x .

elles s'articulent, se composent de différentes manières pour réaliser l'activité de symbolisation selon différentes fonctions-régimes de la pensée. De plus, nous proposons de rendre compte de ces différentes compositions des fonctions de symbolisations par le terme « morphologies de l'esprit », c'est à dire que selon nous les différentes compositions des fonctions symboliques constituent différentes morphologies de l'esprit, comme organisme symbolisant. En somme, les morphologies de l'esprit renvoient aux différentes manières dont les fonctions symboliques, les fonctions-rôles de l'activité de symbolisation se composent et les régimes de la pensée renvoient quant à eux à la manière générale par laquelle l'attribution de sens, l'activité de symbolisation se réalise dans le contexte de ces différentes morphologies de l'esprit. Ainsi, dans ce qui suit nous emploierons le terme cassirerien de fonction symbolique pour désigner les fonctions-rôle de la symbolisation, le terme régime de la pensée pour désigner les fonctions-régimes de la symbolisation et le terme morphologies de l'esprit pour désigner les différentes compositions des fonctions-rôles qui donnent lieu à ces différents régimes. De plus, il faudra que l'on puisse voir dans ce qui suit que chez Cassirer, trois morphologies de l'esprit sont distinguées et qu'elles sont caractérisées par l'état de plus ou moins grande différenciation des fonctions symboliques. Cette idée prendra plus de sens à mesure que nous présenterons comment Cassirer définit dans le tome 3 de sa *Philosophie des formes symboliques* les trois fonctions symboliques (expression, représentation et signification) et l'importance de cette distinction apparaîtra également plus clairement, ainsi nous débiterons sans plus tarder leur présentation.

4.2.2.1 La fonction symbolique d'expression, le régime affectif de la pensée et la morphologie indifférenciée de l'esprit

La première des fonctions symboliques cassirérienne est la fonction d'expression et nous en avons déjà discuté longuement au cours du chapitre 3 (pages 105-112). Nous avons déjà dit à son sujet qu'elle était caractérisée par la perception de l'expression. Nous avons vu que dans le cas de cette fonction, le procès de symbolisation consistait en l'appréhension, le vécu immédiat des caractères que présentent les phénomènes, caractères pouvant être tantôt amicaux, sympathiques ou bien encore effrayants et menaçants. Nous avons vu que la fonction d'expression consistait en l'appréhension strictement affective des phénomènes, en l'action de l'affect sur les phénomènes perçus, de manière à ce que chaque phénomène se

présente à la conscience seulement en regard de ce caractère expressif que l'affect trouve en lui au moment de son contact avec lui ¹⁹⁸. Nous avons encore dit que la fonction symbolique d'expression était le phénomène originaire de la symbolisation, la réalisation la plus primitive de la symbolisation, mais également la fondation ultime de toutes les autres modalités de réalisation de cette activité. Et finalement, conformément à ce statut originaire de la fonction d'expression, nous avons vu que dans le contexte de sa réalisation, les différents moments de la symbolisation – soit, la perception immédiate d'un phénomène ou, de manière équivalente, le *vécu* immédiat, l'établissement d'un système de référence et l'interprétation – étaient complètement indifférenciés. Nous avons vu que c'est la structure affective qui agissait comme système de référence, comme principe d'ordination des phénomènes perçus et que c'était la figure créée, le caractère expressif appréhendé qui correspondait à ce que nous pouvons comprendre comme un acte d'objectivation, de réunion du divers, un acte d'interprétation, la création d'un symbole.

Il est aisé de voir, maintenant que nous avons remis côte à côte toutes les caractéristiques que Cassirer attribue à la fonction d'expression et que nous avons identifiées dans nos développements précédents, qu'en celles-ci les deux sens de la notion de fonction sont impliqués, mais malheureusement indissociés. En effet, d'une part cette fonction représente un régime de symbolisation, d'attribution de signification aux phénomènes et, d'autre part, nous voyons bien qu'elle représente aussi l'un des trois moments de la symbolisation, l'une des fonctions-rôles de la symbolisation. En effet, la fonction d'expression peut et doit aussi être comprise comme étant l'élément, le moment du procès de symbolisation ayant pour fonction ou pour tâche dans la réalisation de ce procès de concrétiser pour la conscience un vécu immédiat qui demeure lui-même symbolique mais qui est entièrement et complètement affectif et, dans la mesure où ce terme peut être utilisé chez Cassirer, immédiat. Nous pouvons voir que Cassirer prête bel et bien ce deuxième sens à son concept de fonction symbolique à plusieurs endroits du chapitre qui est consacré à cette notion dans le tome 3 de la *Philosophie des formes symboliques*, mais nous pouvons le voir de manière

¹⁹⁸ Ici, nous parlons d'action de l'affect sur les phénomènes perçus plutôt que d'action des phénomènes sur l'affect car pour Cassirer, il est toujours important de voir le procès de symbolisation comme un procès actif et créatif et non comme une réaction.

particulièrement claire dans les sections où il insiste sur l'idée que cette fonction originare et primitive de la symbolisation est toujours conservée, est toujours présente et nécessaire dans tous les autres régimes de réalisation de l'activité de symbolisation. C'est que l'on peut comprendre notamment dans le passage suivant¹⁹⁹ :

Car croire complètement asséché et tari le domaine qui est la source originelle du mythique, résorbés sans plus les pures expressions vécues, et comme anéanties leur existence propre et leur particularité, reviendrait à laisser aussi en friche de grands et vastes domaines de l'« expérience ». Il ne fait pas de doute qu'à cette expérience même appartient originellement, outre le savoir de choses en tant qu'objets physiques, le savoir d'autrui, d'« autres sujets ». Nulle forme de réflexion, de raisonnement discursif ne peut faire naître ce savoir – car l'affaire de la réflexion n'est pas de produire la couche même du vécu dans laquelle il s'enracine, mais uniquement d'en fournir l'interprétation théorique. C'est une étrange présomption pour la théorie, une sorte d'hybris intellectuelle que de supposer pouvoir non seulement montrer le mode de certitude ici présent, mais encore l'engendrer. [...] Mais ce qu'on méconnaît par là, c'est que le sens contenu dans la fonction d'expression pure comme telle ne peut s'*accréditer* par le simple détour d'une sphère unique de formation spirituelle, car cette fonction, en tant qu'elle est vraiment universelle et embrasse pour ainsi dire le monde, précède au contraire la différenciation en domaines de sens séparés, le divorce du mythe et de la théorie, de la réflexion logique et de l'intuition esthétique. Son assurance et sa « vérité » sont encore en quelque sorte pré-mythique, pré-logique et pré-esthétique; elle forme pourtant le sol commun sur lequel poussent en quelque manière toutes ces formations et auquel elles restent attachées²⁰⁰.

Ainsi, nous voyons bien dans ce passage dans quelle mesure cette fonction expressive constitue le phénomène originare du symbolique, l'activité originare de la symbolisation, mais aussi l'un de ses moments toujours nécessaire, sa fonction, son rôle étant de produire la « couche du vécu » qui pourra ensuite être interprétée, discursivement, théoriquement, esthétiquement, etc. Néanmoins, il faut également garder en tête que cette couche du vécu est elle-même une production symbolique, une réalité symboliquement déterminée dans la mesure où elle est justement elle-même produite par un acte de symbolisation qui tire ses

¹⁹⁹ Rappelons avant de le présenter que, comme nous l'avons souligné déjà plus tôt dans le chapitre précédent, Cassirer considère la forme mythique de l'activité de symbolisation comme étant la réalisation concrète de cette fonction symbolique. Pour des fins de clarté de l'exposé, nous ne présenterons pas ici les liens existant entre la forme symbolique du mythe et la fonction symbolique d'expression ni les liens plus généraux existant entre le concept de forme symbolique et celui de fonction symbolique. Pour l'instant, contentons-nous de dire que dans le passage suivant, quand Cassirer parle du mythe, il fait référence à la fonction d'expression et nous reviendrons plus loin sur la manière dont Cassirer établit cette adéquation entre mythe et fonction d'expression.

²⁰⁰ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 3, op. cit.*, p. 98,

sources dans l'immédiateté de l'affect. Ainsi, ici les trois fonctions de la symbolisation (nous présenterons les deux autres plus loin) sont entièrement indifférenciées dans l'immédiateté de l'affect. Ainsi, nous pouvons nommer la morphologie de l'esprit qui correspond à cet état particulier, c'est-à-dire indifférencié de composition des fonctions symboliques, la morphologie indifférenciée de l'esprit.

De plus, notons que, comme ici, la symbolisation s'effectue sans que ces différents moments soient différenciés, nous pouvons sans éprouver trop de difficultés fusionner dans le même terme le rôle qu'a la fonction d'expression pour le processus global de symbolisation, ce que nous avons nommé sa fonction-rôle, et sa façon d'être elle-même un régime complet de symbolisation, de production de la couche élémentaire du vécu, un régime complet de la pensée, ce que nous avons nommé sa fonction-régime. Toutefois, le problème que cause cette fusion se dévoile de manière de plus en plus évidente et problématique alors que Cassirer progresse dans la présentation des autres fonctions symboliques. En effet, quand la fonction-régime et la fonction-rôle sont intimement fusionnées dans le même terme, il devient difficile de penser la façon dont la fonction-rôle de la fonction d'expression est conservée mais à la fois *transformée* dans les autres régimes de symbolisation à mesure qu'en ceux-ci, *les* différentes fonctions-rôles de la symbolisation, ses différents moments, se différencient et développent des modes de collaboration et d'interaction nouveaux au sein du tout de l'activité de symbolisation. Ainsi, nous voyons bien que pour pouvoir mettre en évidence les métamorphoses des fonctions symboliques dans le contexte de leur différenciation, il est important de différencier par des termes différents fonctions-rôles et régimes de la symbolisation. Ainsi, comme nous l'avons annoncé plus tôt, nous conserverons dans ce qui suit le terme fonction symbolique pour faire référence à la fonction-rôle de ces fonctions et nous utiliserons le terme morphologie de l'esprit pour faire référence à l'état de différenciation et de composition de ces fonctions ainsi que le terme régime de la pensée pour faire référence aux différents régimes dans lesquels peut se réaliser l'activité de symbolisation, dépendamment de l'état de différenciation de ses moments et du principe de leur interaction que suggère cet état plus ou moins réalisé de différenciation.

4.2.2.2 La fonction symbolique de représentation, le régime intuitif de la pensée et la morphologie bipartite de l'esprit

La seconde fonction symbolique qu'identifie Cassirer dans le tome 3 de la *Philosophie des formes symboliques* est la fonction de représentation. Dans la section consacrée à cette fonction, également, Cassirer distingue mal ce qu'il dit à propos de la fonction de représentation et ce qu'il dit à propos d'un régime de symbolisation, dans lequel cette fonction de représentation et la fonction d'expression sont de plus en plus différenciées, et cela, probablement faute de l'élaboration de termes appropriés à chacune de ces idées. Notre objectif sera donc de relever cette distinction, de l'accentuer, puisqu'elle existe mais ne reçoit pas toute la clarté qui s'impose. Nous pouvons commencer en discutant de la fonction symbolique de représentation, et expliquer ce en quoi elle consiste, le rôle qu'elle joue dans la réalisation de l'activité de symbolisation. Cassirer mentionne que la fonction de représentation correspond à ce qui permet à l'esprit de réaliser un « tenir-pour », de tisser des liens d'association, d'identité, de comparaison entre des vécus. Par là, la fonction de représentation est celle qui permet la création d'objets symboliques et d'expériences plus stables, ayant une certaine permanence. Car, comme l'écrit Cassirer :

Cette conservation de l'identité n'a rien d'un moment impliqué dans l'expérience immédiate, car au plan du vécu sensible il n'y a pas de « retour au même ». Chaque impression sensible, prise purement comme telle, possède une « tonalité » ou « coloration » qui lui est propre et ne se répète jamais. Là où prévaut le pur caractère expressif de cette tonalité ou coloration il n'existe pas encore de monde « homogène » ni de monde permanent au sens où nous l'entendons²⁰¹.

La fonction de représentation correspond donc au moment de constitution de systèmes de référence externes – différents et différenciés de la seule structure affective immédiate et impulsive de production de vécus – et grâce auxquels les différents vécus peuvent être comparés entre eux, de manière à être liés et à former des objets plus stables, plus permanents. En d'autres mots, cette fonction de représentation correspond à la différenciation ou du moins à *l'entrée en effectivité* de ce que nous avons appelé, à la suite de Cassirer au chapitre 2, des principes d'ordination du réel autres qu'affectifs (pages 27-28). C'est ce que nous avons vu, par exemple, quand nous avons examiné comment le principe d'organisation

²⁰¹ *Ibid.*, p. 142.

des phénomènes vécus selon un ordre progressif s'établit, par le biais de la numération, en système de référence ou système de mise en relation pour réunir une multiplicité en une unité objective et stable (page, 35, pages 40-61). C'est ce que nous avons vu aussi quand nous avons étudié comment les différentes figures de dieux de l'instant, lorsqu'elles sont mises en relation les unes avec les autres, se stabilisent en des figures plus permanentes de dieux de l'action (pages 122-123). La fonction de représentation est donc celle qui permet à l'esprit symbolisant de réaliser ces mises en relation de vécus selon plusieurs ordres et dans plusieurs directions²⁰². Nous pouvons donc dire qu'alors que la fonction d'expression est une fonction entièrement *poiétique*, productrice et créatrice de figures porteuses de caractères expressifs, la fonction de représentation est quant à elle une fonction *métaphorique*. Elle est aussi créatrice de figures, mais seulement dans la mesure où elle tisse de *relations* entre des vécus expressifs et leur donne ainsi une existence commune, une continuité, mais aussi une perspective les uns sur les autres, qui vient par là transformer leur signification pour la conscience. La fonction de représentation est en ce sens elle-même la fonction *mémorielle* ou la fonction de reconnaissance, c'est-à-dire la fonction symbolique qui est sous-jacente ou qui sert à désigner analytiquement cette activité de reconnaissance comme nécessité pour la symbolisation, comme la fondation du monde permanent des objets, ce que nous pouvons voir dans le passage suivant :

²⁰² Nous renvoyons ici le lecteur à ce que nous avons dit au chapitre 2 à propos de la théorie du concept fonctionnel de Cassirer et à propos de son concept de prégnance symbolique (pages 30-37). Nous avons fait valoir à ce moment que Cassirer considère que le fondement de tous les processus de perception, d'intuition et ultimement de connaissance reposent sur différents principes d'organisation sérielle des phénomènes par la conscience, qui sont en soi les principes fondamentaux de constitution du sens. Nous avons vu que Cassirer considère que dans cette activité de mise en relations des éléments de l'expérience, « il faut que des lois définies règlent le passage de l'un à l'autre » et que la tâche d'une théorie des formes symboliques résidait entre autres dans le travail de caractérisation de ces « lois » qui règlent la mise en relations des phénomènes. Nous pouvons maintenant dire en ayant présenté plus systématiquement la fonction de représentation que ces lois sont les grands schèmes par lesquels la conscience effectue les actes de représentation dans le régime intuitif. De plus, nous aurons l'occasion de clarifier cette idée plus tard, quand nous traiterons des relations entre la « loi » ou le concept en science de la culture et le vécu culturel à la section 4 de ce chapitre, mais il est impératif de comprendre que ces « lois » de la mise en relation des phénomènes ne représentent pas ici des schèmes ou des facultés de mise en relation dont toutes les subjectivités disposeraient dans leurs actes de représentation intuitifs, mais qu'elles désignent la caractérisation et la typification qu'il est possible de faire de la variété des actes subjectifs de représentation pour leur donner un sens.

La réflexion au sens de Herder est, non une simple pensée « sur » les contenus donnés de l'intuition mais ce qui codétermine et constitue la forme même de ces contenus. L'homme fait preuve de réflexion lorsque, se dégageant de toute la rêverie flottante des images qui viennent frapper ses sens au passage, il peut se recueillir en *un* moment de veille, s'attarder volontairement sur *une* image, la prendre sous sa garde claire et paisible et isoler des attributs marquant que c'est ceci qui est l'objet et rien d'autre. [...] Mais comment en vient-on maintenant à cette première position d'attributs, qui précède nécessairement toute comparaison entre eux, tout ce qu'on appelle d'habitude « abstraction » au sens purement logique du mot? Il ne suffit pas de prélever sur la totalité donnée et encore indifférenciée d'un phénomène certains éléments vers lesquels la conscience se tournerait alors par un acte chaque fois singulier de l'« attention ». Le fait décisif consiste plutôt, non pas à dissocier seulement un moment de ce tout par abstraction, mais à la prendre en même temps comme substitut, comme « représentant » du tout. Car c'est uniquement ainsi que le contenu, sans perdre son individualité, sa « particularité » matérielle, contient l'empreinte d'une nouvelle forme générale et fonctionne désormais comme « marque attributive » au sens propre : il s'est changé en un signe qui nous met en état de le « re-connaître » quant il se renouvelle sous nos yeux. Cet acte de « re-cognition » est nécessairement lié à la fonction de « représentation » et la présuppose. Ce n'est que là où on parvient à comprimer en quelque façon un phénomène total en un de ses moments, à la concentrer en un symbole, à l'« avoir » à travers un moment singulier et sur le mode de sa prégnance à celui-ci [...] qu'on enlève ce phénomène au flux du devenir temporel, et que l'existence, qui d'abord n'appartenait jamais qu'à un unique instant dont elle semblait prisonnière, acquiert une sorte de durée; car il est désormais possible de retrouver dans l'« ici-et-maintenant » simple, et pour ainsi dire ponctuel, de la présence vécue, quelque chose d'autre, un « non-ici » et un « non-maintenant ». Tout ce que nous nommons « identité » de concepts et de signification, ou « constance » de choses et de propriétés, s'enracine dans cet acte premier de retrouver²⁰³.

Cette fonction de représentation est celle qui se différencie en tout premier lieu de la totalité de l'activité de symbolisation telle qu'elle se déroule dans sa forme indifférenciée dans le régime expressif. Cette première différenciation relative de la fonction de représentation et de la fonction d'expression donne lieu à une nouvelle morphologie de l'esprit que nous pouvons nommer la morphologie bipartite de l'esprit car ici, nous voyons que fonction d'expression et de représentation s'articulent sans que la fonction d'interprétation, que nous présenterons plus loin, ne soit véritablement différenciée. Cette nouvelle morphologie de l'esprit permet un nouveau régime de la pensée ou de la symbolisation que nous appellerons, à la suite de Cassirer, le régime de l'intuition. En effet, Cassirer parle souvent de la pensée intuitive, du mode intuitif de la symbolisation, dans sa présentation de la fonction de représentation, sans

²⁰³ *Ibid.*, pp. 134-135.

toujours préciser de façon adéquate les différences conceptuelles entre la *fonction* symbolique de représentation et la *pensée* intuitive comme régime de la symbolisation. C'est-à-dire qu'il ne précise pas toujours suffisamment que dans ce régime intuitif de la pensée, ce qui est réalisé ce n'est pas seulement l'effectivité de la fonction de représentation, mais bien une certaine différenciation de ces deux fonctions dans la totalité de l'activité de symbolisation et par conséquent une certaine *articulation* toute particulière et nouvelle des fonctions d'expression et de représentation au sein d'une morphologie nouvelle de l'esprit.

Pour présenter cette articulation et par conséquent cette nouvelle morphologie de l'esprit, nous pouvons alors rappeler ce que cette différenciation relative des fonctions symboliques signifie ici, car nous avons déjà abordé le sujet de cette différenciation au chapitre 2. En effet, nous avons vu, notamment dans notre étude de l'émergence de la catégorie de nombre, la fonction de représentation ne se manifeste et n'est visible dans la réalisation de la pensée intuitive que dans la stabilisation et la différenciation de certains objets qu'elle réalise. Comme nous l'avons souligné déjà, cette fonction n'est pas différenciée et n'a pas d'existence *pour la conscience*. Car en effet, le système de référence permettant de mettre les choses en relation, ce que l'on peut appeler, de manière équivalente, les catégories de l'esprit, les principes d'ordination, les lignes principales dans lesquelles se réalisent ces actes métaphoriques de comparaison des phénomènes ne sont pas quant à elles encore différenciées de la totalité de l'acte de symbolisation, nous pouvons dire qu'elles se contentent ici d'avoir une effectivité et de transformer le régime de la pensée, la manière dont se réalise la symbolisation.

Ainsi, dans le régime de la pensée intuitive qui découle de cette différenciation de la fonction de représentation, de son entrée en effectivité, ce sont les différents objets différenciés, les choses elles-mêmes ou encore les parties du corps par exemple, qui se présentent mutuellement comme système de référence les unes pour les autres. C'est ainsi, par exemple, que la classification des saisons, ou encore des mois du calendrier, mais aussi des espèces animales pourra se faire en étant associée à une région du ciel ou à un totem ou plus simplement à un mot et que ce mot, cette région du ciel ou ce totem ne pourront apparaître autrement que comme la cause réelle et substantielle, que comme l'origine où la source des

différences entre les saisons, les mois ou les espèces²⁰⁴. En effet, ce que réalise ici l'intuition c'est une organisation de la réalité empirique qui passe par la cristallisation de certains phénomènes pour en faire des centres de référence autour desquels s'organiseront les autres phénomènes par ces différents actes de représentation, de métaphorisation des phénomènes les uns par les autres.

La construction du monde perceptif a pour condition l'organisation interne de l'ensemble des phénomènes sensibles, autrement dit la création de certains centres auxquels on réfère et sur lesquels on oriente et dirige en quelque sorte cet ensemble. On peut suivre la formation de tels centres dans trois grandes directions distinctes : elle est requise pour l'ordonnement des phénomènes tant du point de vue de la « chose » et de la « propriété » qu'à celui de la contiguïté spatiale et de la succession temporelle. Il s'agit toujours, en réalisant et en instaurant ces ordres, d'interrompre d'une manière ou d'une autre le flux de la série uniforme des phénomènes pour en dégager certains « points privilégiés ». Ce qui était auparavant un écoulement homogène du devenir concentre désormais son jet en direction de ces points : au milieu même du courant se forment des tourbillons locaux dont les parties apparaissent unies par un mouvement commun. Seule cette création d'ensembles moins statiques que dynamiques, cette unification moins substantielle que fonctionnelle introduit la corrélation interne entre les phénomènes. Car ils perdent alors tout caractère d'isolement absolu²⁰⁵.

Nous voyons donc que la fonction de représentation avec son effectivité dans le régime intuitif permet la constitution d'un monde structuré. Seulement, ce n'est pas par le biais de la comparaison, de la métaphorisation ou de la mise en relation frénétique de tout avec tout qu'elle parvient à cette structuration. C'est seulement par l'établissement de *certain*s phénomènes comme points de focalisation autour desquels se réalisent les relations, par l'établissement de points de focalisation auxquels les autres phénomènes seront comparés, rapportés, qui assure au monde phénoménal et empirique une structure et une stabilité²⁰⁶.

²⁰⁴ « Nous trouvons une de ces articulations originaires, qui consistent à diviser et à partager tout ce qui existe en classes et en groupes bien délimités, dans le domaine de l'intuition totémique. Ce ne sont pas ici seulement les individus et les groupes humains qui apparaissent strictement définis par leur appartenance à un totem particulier : cette forme de classification touche et pénètre la totalité du monde. Chaque chose, chaque processus est compris dans la mesure où il est rangé dans le système des classes totémiques, et où il est affecté d'un « insigne » totémique caractéristique. Comme toujours dans la pensée mythique, cet « insigne » n'est en aucune manière un simple « signe » et sert à exprimer des corrélations qui sont considérées et ressenties comme parfaitement réelles. » (Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 2*, op. cit., p. 112.)

²⁰⁵ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 3*, op. cit., p. 250-251.

²⁰⁶ Par exemple au sujet de l'organisation de l'espace, Cassirer écrit : « On ne pose et on ne conquiert l'espace comme espace objectif qu'en attribuant une valeur représentative à certaines perceptions choisies et distinguées

Toutefois l'étape du *choix réfléchi* et conscient d'un système de référence fonctionnel ou même de détermination en tant que conscience de soi de l'activité de symbolisation, les moments d'interprétation qui entrent en jeu dans le processus de symbolisation ne sont quant à eux pas différenciés dans le régime de la pensée intuitive et n'ont pas d'effectivité. La création de ces centres ne résulte, en effet, pas du *choix*, au sens d'un choix réflexif, dans ce processus intuitif de symbolisation. La question des causes de ce choix, de ce qui oriente la sélection de tel ou tel centre de référence dans la constitution du monde intuitif est une question complexe dont nous traiterons seulement plus loin. Pour l'instant, il convient seulement de dire que l'important pour la compréhension de la signification analytique et conceptuelle du régime de la pensée intuitive est que peu importe le contenu particulier de ces centres, *il y a* des centres de référence qui sont identifiés et qui servent *pratiquement* de principe de structuration du monde dans le régime intuitif. De plus, il convient également de rappeler qu'ici, c'est la pure activité métaphorique transparente et invisible à elle-même qui donne sens et, par conséquent, qu'ici ce sont les objets comparés, mis en relation, qui se donnent mutuellement l'un à l'autre une signification, une accentuation, « qui peuvent, passant de l'avoir-lieu au tenir-lieu, se *montrer* [...] les uns les autres²⁰⁷. » Ce n'est pas, ici, comme dans d'autres types de pensée que nous aborderons dans un instant l'acte de va-et-vient entre induction et déduction, le va-et-vient entre l'acte de reconnaissance des principes de comparaison et l'acte d'interprétation des phénomènes par rapport à ce principe qui est symbolisant, constitutif de sens. C'est seulement l'*activité* de comparaison, de métaphorisation qui est symbolisante, constitutive de sens²⁰⁸. Ici, « l'organisation de la réalité

comme centres fixes de référence pour l'orientation, en prenant certaines formations primordiales pour normes de la mesure des autres. » (*Ibid.*, p. 180)

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 140.

²⁰⁸ C'est donc seulement en ce sens que nous pouvons dire que l'interprétation est absente de la pensée intuitive. Cela signifie seulement que l'activité n'a pas conscience de son propre rôle dans la symbolisation du monde et par conséquent qu'elle ne s'interprète pas. Ainsi Cassirer écrit : « On y tend [quand on analyse la fonction de représentation] toujours à substituer à la « monstration » qu'implique tout phénomène de représentation authentique une autre forme, purement médiate, de démonstration, l'acte d'« intention », de « visée » objective en général devant de façon ou d'autre se transformer en un acte discursif, en une suite de démarches logiques. Mais le phénomène de représentation, pris dans sa forme première et authentique et dans sa détermination originelle, se laisse aussi peu réduire à une trame de raisonnements logiques que la simple expression vécue. La situation dans laquelle on se représente un être objectif, qui se donne à reconnaître « dans cette « représentation » et à travers elle, diffère du tout au tout, envisagée dans son pur « constat », de la situation où un contenu dépend d'un autre, est lié à cet autre par une *causalité* empirique ou transcendante. La forme du raisonnement qui fait connaître cette sorte de causalité, la forme de l'« induction » ou de la « déduction » passe donc nécessairement à côté du phénomène et du problème de la représentation, qui, eux non plus, n'appartiennent nullement à la sphère de la pensée « abstraite », mais nous placent au cœur de l'appréhension intuitive de la réalité. Il est vrai que cette

en « choses » et en « propriétés » [sont] plutôt eux-mêmes le résultat exclusif d'une médiation qu'à l'ordinaire on n'aperçoit pas parce qu'on ne cesse de l'*effectuer* en s'absorbant dans cette *effectuation* »²⁰⁹. D'ailleurs, Cassirer mentionne clairement dans le passage rapporté ci-bas que dans le domaine de la pensée intuitive :

La pensée, tout en modelant une certaine image de l'objectivité, en la tirant en quelque sorte de son propre fonds, reste par ailleurs attachée à cette même image; elle ne peut parvenir au savoir de soi-même qu'à travers l'élément médiateur d'un savoir objectif. Son regard se dirige vers l'avant, sur la réalité des choses, non vers l'arrière, sur soi-même et sur sa propre opération. Ce qu'on gagne dans cette voie, c'est le monde du « toi » et le monde du « ça » – et tous deux semblent d'abord incontestables, d'une certitude entièrement non problématique. [...] Là, on ne demande pas et on n'a pas besoin de demander comment cette intuition même est possible : elle existe pour soi et s'atteste soi-même, sans requérir de garantie et de soutien extérieurs²¹⁰.

Ainsi, c'est dire que la fonction d'« utilisation » d'un système de référence pour donner sens aux vécus immédiats, pour *montrer* les différents phénomènes les uns à partir des autres est différenciée en ce sens seulement qu'elle a une effectivité dans le régime intuitif de l'activité de symbolisation.

4.2.2.3 La fonction de signification ou d'interprétation, le régime de la pensée conceptuelle et la morphologie articulée de l'esprit.

Le moment que nous avons nommé ci haut de *l'interprétation* correspond quant à lui à ce que Cassirer nomme la *fonction de signification* et il accède à la différenciation au sein de ce que nous pouvons nommer le régime de la pensée conceptuelle ou symbolique. Nous avons longuement défini cette fonction de signification de même que le régime de la pensée conceptuelle au chapitre 2. Ainsi, nous ne reprendrons pas cette discussion ici. Nous pouvons simplement nous contenter de rappeler trois choses importantes. Premièrement nous pouvons

appréhension, comparée à la pure expression vécue, a changé de caractère. Un nouveau mode – la perception du « ça » – commence désormais à se substituer à cette perception du « toi » qui règne sur l'expression vécue. Mais il faut admettre que nous n'inférons ni le « toi » ni le « ça », que l'un et l'autre donnent lieu à une intuition spécifique originaire. » (*Ibid.*, pp. 144-145.) Ainsi, cela ne signifie en aucune façon qu'il n'y aurait pas place dans l'intuition pour la spontanéité de l'esprit, pour la variété des mises en relations subjectives dans le procès culturel. Au contraire, Cassirer insiste toujours fortement sur l'importance de reconnaître dans tous les régimes de la pensée l'importance de la spontanéité des pensées subjectives. Nous reviendrons plus loin sur les relations entre ces grands régimes de la pensée comme concepts analytiques et leur relation avec les manifestations et les réalisations subjectives de la pensée.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 141.

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 315-316.

dire que dans le régime de la pensée conceptuelle, c'est bien le moment ou la fonction d'interprétation (ce que Cassirer nomme la fonction de signification) de l'activité de symbolisation qui accède à la différenciation et à l'effectivité, c'est-à-dire qui obtient une existence pour la conscience et qui prend par conséquent une importance dans le procès de symbolisation, ce que nous pouvons voir dans le passage suivant dans lequel Cassirer mentionne que dès les premières amorces de la pensée conceptuelle, notamment dans les travaux de Leibniz sur la *characteristica generalis* :

[...] les signes de la caractéristique, excluant toute expressivité élémentaire et même toute représentativité intuitive, sont devenus de purs « signes de signification », nous procurant ainsi un nouveau mode de référence « objective » du sens, spécifiquement différent de cette sorte de « relation à l'objet » qu'offre la perception ou l'intuition empirique. Saisir les moments de cette différence doit être la première tâche qui incombe à toute analyse de la fonction du concept. » [Et Cassirer résume de la manière la plus claire cette différence dans la relation à l'objet un peu plus loin en disant que] « [...] le regard de la perception ou de l'intuition se fixe sur les éléments mêmes qu'on compare ou encore qu'on coordonne entre eux d'une façon ou d'une autre et non sur le genre, sur le mode de leur coordination. C'est le concept logique qui le premier, fait ressortir ce mode et qui opère la conversion par laquelle le moi se [dé]tourne des objets exposés à une vision et [se concentre] grâce à elle vers la façon de voir, vers le caractère de la vision elle-même²¹¹.

Deuxièmement, notons, et cela a été mentionné très clairement notamment dans un passage que nous avons déjà rapporté à la page 172 de ce document, que si cette fonction d'interprétation ou de signification, si « le caractère de la vision elle-même » se différencie dans le régime de la pensée conceptuelle, les autres fonctions, la fonction d'expression et la fonction de représentation, demeurent toujours également impliquées dans l'activité de symbolisation; elles demeurent nécessaires à sa réalisation. Ainsi, nous pouvons dire qu'ici l'esprit se présente selon une troisième morphologie, que nous pouvons nommer la morphologie articulée de l'esprit.. De plus, les modes de réalisation propre de chaque fonction symbolique sont d'une part transformés par la différenciation de cette nouvelle fonction d'interprétation et, d'autre part, leur mode d'interaction, leurs relations synergétiques au sein d'une nouvelle morphologie de l'esprit s'en trouvent changées. En effet, ici les trois fonctions symboliques son proprement différenciées les unes des autres et se composent de manière articulée et non de manière indifférenciée comme c'était encore le

²¹¹ *Ibid.*, p. 319-322.

cas dans les morphologies indifférenciée et bipartite. Ces nouvelles transformations de l'esprit et de ses fonctions donnent alors lieu à la réalisation d'un nouveau régime de l'activité de symbolisation.

En effet, alors que dans le régime expressif la conscience passe en quelque sorte de manière frénétique d'étonnements en étonnements sans pouvoir s'accrocher à aucune des figures créées, dans le régime intuitif, la pensée parvient par l'effectivité de fonctions mémorielles ou représentationnelles, à concrétiser un certain nombre de ces étonnements furtifs en points de focalisation autour duquel elle organisera tout le reste de « ses étonnements », de ses vécus, par un processus de métaphorisation, de manière à leur donner une structure qui soit plus stable et à faire du monde un monde d'objets, un monde de « ça » et de « toi » stable et entièrement non problématique. Dans ce régime intuitif de la pensée, fonction d'expression et fonction de représentation, affect et fonctions de mémorisation, se conjuguent et se renvoient la balle de manière bilatérale, dans un va-et-vient incessant. Les étonnements affectifs, au fur et à mesure qu'il peuvent être rattachés grâce à la fonction de représentation à ces points de focalisation, deviennent de moins en moins puissants et envahissent de moins en moins la totalité de la conscience au moment où ils sont vécus; étant en quelque sorte aplanis, pâlis par leur mise en relation avec d'autres phénomènes et laissant ainsi la place à l'établissement de faisceaux relationnels plus nombreux, ils laissent ainsi le champ libre à l'organisation du monde de manière structurée. Dans le régime de la pensée conceptuelle, la différenciation du moment d'interprétation transforme à son tour une nouvelle fois le procès de symbolisation. Elle transforme cette dynamique de va-et-vient entre étonnement et rattachement en des points de focalisation en une dynamique dialectique, que nous avons longuement décrite au chapitre 2. Ainsi, nous n'y reviendrons pas à nouveau et nous nous contenterons seulement de rappeler que, dans le régime de la pensée conceptuelle ou symbolique, c'est au travers d'une dynamique de type inductive en trois temps que les différentes fonctions symboliques sont liées et, maintenant, plus spécifiquement *articulées* les unes aux autres. En effet, nous avons montré que la pensée conceptuelle consistait en un processus de structuration des systèmes de référence qui passait d'abord par une caractérisation individualisante des phénomènes, suivie d'un travail de type inductif de mise en relation de ces phénomènes en un système puis, finalement, en une réinterprétation des phénomènes isolées en fonction de ce

nouveau système de référence. De plus, nous avons vu que cette dynamique ne s'établissait jamais à partir de rien, c'est-à-dire qu'elle consistait toujours en une dialectique de la question. La caractérisation individualisante des phénomènes consistant ou conduisant en la formulation d'une question au sein d'un système de référence existant qui permet sa restructuration – et cette restructuration conduit elle-même l'esprit à proposer de nouvelles réinterprétations des phénomènes. Ainsi, nous pouvons dire que le moment de la caractérisation individualisante, le moment de la question est la nouvelle forme que prend la fonction d'expression, la nouvelle forme que prend l'étonnement affectif dans ce régime de la pensée conceptuelle et le moment de restructuration du système de référence, la nouvelle forme que prend la fonction de représentation, le procès de mise en relation et de réunion du divers autour de points de focalisation. Le moment d'interprétation, en obtenant une existence pour la conscience dans ce nouveau régime, s'insère en quelque sorte d'une double manière, entre ces moments d'étonnement et de mises en relations et par conséquent transforme à la fois leur relation et leur teneur respective. En effet, il s'insère d'une part dans le moment de la question, il concerne *l'interprétation* du système de référence en fonction de nouveaux vécus qui permettent de le remettre en question. Et il s'insère d'autre part dans le moment de la *réinterprétation* des vécus en fonction du système de référence restructuré. Nous voyons donc bien ainsi en quoi il y a des fonctions-rôles de l'activité de symbolisation qui se combinent, s'articulent de manière variée et se transforment au sein de différents régimes que peut prendre l'activité de symbolisation pour charger le monde de sens et de significations.

Enfin, une troisième chose importante à relever à propos de la fonction de signification ou, comme nous préférons la nommer, d'interprétation et du régime de la pensée conceptuelle, qui apparaît d'ailleurs clairement dans dernier passage rapporté à la page 175 ci-haut, concerne l'idée que la différenciation, la détermination symbolique du moment d'interprétation, du « caractère de la vision elle-même », ne se donne pas indépendamment et est entièrement liée à la différenciation d'un système de référence purement significatif et fonctionnel, c'est-à-dire à la différenciation *pour la conscience* des catégories que la pensée peut se donner pour représenter et symboliser les phénomènes du monde et à leur

détermination en tant que catégories²¹². Ainsi, si la différenciation du moment d'interprétation de l'activité de symbolisation ne se réalise que dans la reconnaissance de ses catégories par l'esprit, il apparaît que la différenciation de ce moment d'interprétation est liée au développement d'une *conscience de soi* en tant que sujet de l'activité de symbolisation par l'esprit, c'est-à-dire en tant que sujet de la constitution des catégories et des systèmes de référence propres à la symbolisation. Et le régime de la pensée conceptuelle est caractérisé par le fait que l'esprit, cet organisme symbolisant, a conscience de lui-même et de la relation qu'il entretient avec les symboles et les objets créés dans le processus de la symbolisation.

4.2.2.4 Le télos cassirerien comme principe permettant l'unification des trois morphologies de l'esprit et des trois régimes de la pensée au sein d'un système synthétique de l'esprit

En référence avec cette idée centrale de l'émergence de la conscience de soi dans le régime de la pensée conceptuelle, plusieurs de ses commentateurs et en particulier, Verenne, Kantorowski et Ben Hassine, voient le système cassirerien comme un système téléologique, c'est à dire comme une présentation du développement l'esprit tel que celui-ci vise l'accomplissement d'un télos qui serait fixé au devant de lui et en quelque sorte indépendamment de lui dans le cadre de sa transformation progressive. Et chez l'ensemble de ces auteurs, ce télos est la « révélation de l'esprit à lui-même », la prise de conscience de soi – et nous comprenons pourquoi quand nous considérons la centralité de cette prise de conscience de soi dans la définition du troisième régime de la pensée conceptuelle et symbolique²¹³. De plus, Cassirer lui-même présente à quelques reprises les choses de cette façon, entre autres dans la conclusion de son *Essai sur l'homme* quand il dit que la « culture, prise dans son ensemble, peut-être envisagée comme le procès de la libération progressive de soi de l'homme²¹⁴. » En effet, il peut être aisé de comprendre que l'émergence de ce

²¹² Ceci constitue le deuxième plan ou la deuxième dimension de l'orientation de l'esprit envers la différenciation de son activité de symbolisation. En effet, l'activité se différencie dans la mesure où ses fonctions se distinguent les unes des autres et cette différenciation devient un premier plan sur lequel comparer analytiquement les régimes de l'esprit. Mais pour Cassirer l'activité de symbolisation se différencie aussi en distinguant de plus en plus les différents systèmes de référence qu'elle peut utiliser pour structurer le monde, les différentes catégories qu'elle mobilise et cela constituera un deuxième axe sur lequel comparer analytiquement les régimes de l'esprit. Nous en traiterons dans un instant.

²¹³ Frédéric Kantorowski, 1997, *La philosophie de la culture de Ernst Cassirer*, Mémoire de maîtrise en philosophie, Université du Québec à Montréal, p. 154.

²¹⁴ Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, op. cit., p. 317.

troisième régime consiste en fait en la réalisation de la conscience de soi, but vers lequel l'esprit dans son travail tendrait. Or, si nous considérons les analyses que nous avons présentées précédemment, il semble que cette conception puisse être transformée, réinterprétée, et cela sur deux plans; soit premièrement au plan de la signification du télos dans la constitution d'une théorie de l'esprit chez Cassirer et deuxièmement au plan de compréhension de ce qu'est ce télos, de son contenu. Dans ce qui suivra nous allons donc proposer cette réinterprétation du télos Cassirerien en montrant premièrement que sa valeur et sa signification ne sont que fonctionnelles et conceptuelles, c'est-à-dire que le télos n'est ici qu'un principe synthétique qui permet de poser les différences et les relations entre les divers concepts que nous avons présentés précédemment, qui servent à rendre compte analytiquement de l'esprit comme organisme symbolisant et de ses diverses fonctions au sein d'un système analytique de l'esprit, et en montrant deuxièmement que ce « télos », ou ce que nous préférons appeler l'orientation est moins la libération de l'esprit que la *différenciation* de l'activité de symbolisation.

Nous pouvons discuter d'abord de la signification du télos dans la constitution d'un cadre conceptuel, d'une théorie de l'esprit et à ce sujet, nous serons bref car nous avons discuté longuement et à plusieurs reprises de cette question, la totalité de notre présentation ayant jusqu'ici eu comme objectif, précisément, de *montrer* cette signification. En effet, nos analyses des concepts de nombre et d'orientation dans la science mathématique de la nature et dans les sciences de la culture et de la vie nous ont conduit à rendre compte de la nécessité que pose Cassirer pour l'ensemble de ces sciences, si elles souhaitent être comprises comme telles, de se construire un tel système d'ordre *a priori* pour fonder l'unité synthétique de ses représentations. Cassirer est toujours clair à ce sujet quant il analyse la forme symbolique de la science : les systèmes *a priori* que la science se construit pour penser le monde n'ont aucune valeur ni aucune signification ontologique sur une éventuelle réalité de ces vécus et de ces intuitions, sur un éventuel ordre réel de la réalisation des phénomènes.²¹⁵

²¹⁵ Ainsi, comme l'écrit Cassirer : « À la synthèse de l' « appréhension dans l'intuition » et de la « reproduction dans l'imagination », doit s'ajouter, véritable clé de voute dans la construction de la connaissance « objective », la « synthèse de la reconnaissance dans le concept ». Reconnaître un « objet » ne signifie rien de plus que soumettre la multiplicité intuitive à une règle la déterminant sous le rapport de son ordre. La conscience d'une telle règle et de l'unité qu'elle institue, voilà ce qu'est le concept, et rien de plus. » (Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 3*, op. cit., p. 349.)

En ce que les fonctions symboliques, les régimes de la pensée et le système de l'esprit sont des concepts permettant de penser la culture, de pouvoir représenter ses vécus, il semble impératif de concevoir que cette fonction d'ordre qu'est le « télos » cassirerien n'a qu'une signification fonctionnelle et n'a pour rôle que de permettre de poser de manière univoque les distinctions entre les différentes catégories – ici les fonctions symboliques, les morphologies de l'esprit et les régimes de la pensée – qui permettront d'analyser l'activité vécue de symbolisation. C'est seulement en comprenant le télos cassirerien comme signification purement fonctionnelle et synthétique, que nous pouvons véritablement avoir conscience de la synthèse que permet de faire ce télos, de la « règle et de l'unité qu'elle institue ». C'est seulement ainsi que nous pouvons véritablement penser le système de l'esprit, les trois morphologies dans lesquels il se décline comme concept, comme principe d'analyse de la culture²¹⁶. L'orientation ou le telos, n'est ici qu'un principe synthétique qui permet de poser des différences analytiques entre des régimes de la pensée et les morphologies de l'esprit, de faire de ceux-ci autant d'objets conceptuels et idéels, qui permettront d'analyser telle ou telle activité de la culture, de la comprendre ou de la voir comme participant de l'un ou l'autre de ces régimes²¹⁷.

Or, peu de ces commentateurs accordent véritablement et explicitement cette signification fonctionnelle à ce qui semble être le télos Cassirerien. En effet, à notre connaissance aucun commentateur n'a jusqu'à présent relevé séparément d'une part l'ordre synthétique qui fonde le système cassirerien comme concept et la manière dont ce système peut être utilisé comme modèle pour représenter analytiquement la vivacité de la culture vécue. Au contraire, certains fusionnent ces deux moments et prennent ce principe de développement de l'esprit en direction d'une connaissance de lui-même comme si elle consistait en une explication de type causal du développement *effectif* de la culture et de la pensée et non un principe de structuration d'un ensemble conceptuel et analytique synthétique. En d'autres mots, plusieurs

²¹⁶ Nous reviendrons plus loin sur les possibilités d'interprétation qu'offre ce système analytique.

²¹⁷ Nous aborderons plus loin la question de la méthode par laquelle cette analyse, la méthode d'interprétation de la culture de manière à la représenter par ces objets idéels, doit être réalisée. Pour l'instant il importe de poursuivre la présentation détaillée du cadre conceptuel qui permet de définir pleinement les objets idéels nécessaires à cette analyse de la culture.

considèrent ce télos non comme principe de synthèse et d'analyse mais comme ce qui serait une explicitation du mouvement réel de la culture pour Cassirer. Nous pouvons retenir trois exemples de ce type de compréhension de la signification du télos cassirerien. Kantorowski, premièrement nous indique sa compréhension de la manière suivante :

En fondant son système tri-fonctionnel sur la trilogie sensation-intuition-conception, Cassirer s'est fait l'héritier d'une hiérarchie cognitive qui lui permettait de trouver un premier principe d'ordre. À cet égard, son effort aura consisté à projeter cette hiérarchie sur le continuum historique. C'est en coordonnant chaque moment du développement culturel à la légalité d'une des trois sources cognitives, que Cassirer est arrivé à produire une théorie fonctionnelle des formes culturelles. Seulement, Cassirer n'est arrivé à penser cette « structure de loi », ainsi qu'il l'appelle, que dans le sens d'une téléologie. [...] Comme je l'ai expliqué dans un chapitre précédent, ce qui change d'une fonction à l'autre et que Cassirer a interprété dans le sens d'un progrès, c'est la relation que l'esprit entretient à l'égard des symboles qu'il produit. [...] De plus, Cassirer a interprété cette évolution comme un mouvement de dévoilement progressif. Cassirer n'a jamais été aussi clair là-dessus que lorsqu'il affirmait, au sujet des diverses formes culturelles : « Il convient donc de voir en elle non pas les différentes manières qu'aurait un réel-en-soi de se révéler à l'esprit, mais bien les diverses voies que suit l'esprit dans son processus d'objectivation, c'est-à-dire dans sa révélation à lui-même. » Il est difficile de ne pas voir dans cette affirmation une formulation très proche de l'hégélianisme. Aussi, si Cassirer me semble avoir raison de prétendre qu'il échappe au piège de l'hypostase, il reste cependant que la valeur de chacune des formes, au-delà de la question de leur authenticité, est déterminée en fonction du mouvement téléologique de l'esprit. Mais justement, l'essentiel me semble tenir dans le fait que Cassirer, qui suit là-dessus Hegel, appréhende tout le cursus culturel comme un mouvement. Qui plus est, comme un mouvement orienté en fonction d'une direction²¹⁸.

Si Kantorowski, quand il dit que la valeur des formes et des fonctions est déterminée en fonction du mouvement téléologique de l'esprit, comprend le terme valeur comme synonyme de signification, alors il a raison car c'est précisément la fonction de cette téléologie que d'organiser synthétiquement les morphologies de l'esprit, les fonctions symboliques et les régimes de la pensée, en bref, les catégories et les objets idéels qui nous permettent de conceptualiser la culture, de leur donner une signification univoque et analytique. Néanmoins, il nous semble inapproprié et incorrect de penser que, pour Cassirer, ce mouvement téléologique constitue le mouvement « réel » ou ontique du cursus culturel, ou encore qu'il constitue la *cause* substantielle de ce mouvement. D'ailleurs Cassirer exprime lui-même cette

²¹⁸ Frederic Kantorowski, *La philosophie de la culture de Ernst Cassirer*, op. cit., pp. 153-154.

idée clairement quand il écrit : « Dans tous les cas la stratification spirituelle des motifs que nous essayons d'opérer ici n'a rien à voir avec la question de leur apparition empiriquement historique, de leur rapport chronologique²¹⁹. »

Nous pouvons encore noter que d'autres font ce même type d'interprétation, qui nous semble inappropriée en regard de la position épistémologique de Cassirer. Verene notamment reconnaît, à la différence de Kantorowski, que Cassirer ne pense pas que le développement de la culture se fait uniformément en direction de cette orientation vers la libération. Pour lui, ce développement « subit par plusieurs types d'oppositions et de revirement soudains²²⁰. » (Je traduis) Il demeure néanmoins que cette orientation fonctionnelle est comprise par Verene comme détermination historique des transformations de l'esprit. Finalement, nous pouvons encore noter que Ben Hassine propose une interprétation similaire lorsqu'elle écrit :

C'est donc une même loi génétique qui est au principe de l'évolution intellectuelle de l'homme, de la culture et de chaque forme culturelle prise en tant qu'unité indépendante : une loi évolutive qu'il faut se garder d'assimiler à la loi des trois états d'Auguste Comte. C'est le même processus évolutif qui se répète à des niveaux différents et qui entraîne aussi bien la séparation entre monde mythique de « l'intuition immédiate et monde des concepts linguistiques que la dissociation des concepts logico-scientifiques et des concepts scientifiques »²²¹.

Ici encore nous voyons que ce qui n'est qu'un principe d'ordination de catégories et de concepts analytiques qui servent à représenter la culture, est pris comme principe causal d'une éventuelle évolution de la culture²²². Nous avons déjà brièvement abordé à la fin du

²¹⁹ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 2*, op. cit., p. 262.

²²⁰ « undergoes various types of oppositions and sudden reversals. » (Donald Philipp Verene, « Kant, Hegel and Cassirer: the Origins of the Philosophy of Symbolic Forms », loc. cit., p. 40.)

²²¹ Ben Hassine, *Questions de l'homme*, op. cit., p. 255.

²²² Et nous pouvons nous en convaincre davantage si nous nous penchons sur la critique que Cassirer adresse au système hégélien et surtout à la fonction qu'à l'idée de liberté dans ce système. Cette critique est très bien résumée par Cassirer lui-même, dans le passage suivant. D'ailleurs, notons que dans ce passage, Cassirer procède selon nous au positionnement de son propre système par rapport au système hégélien : il y précise à la fois son héritage hégélien et la distance qu'il entretient avec Hegel. Cette distance prend la forme d'un certain retour au dualisme kantien, mais ici ce dualisme n'est plus transcendant : il est créé par la vie spirituelle elle-même et il est purement méthodologique. « Ici ressort encore une fois en quoi consiste la signification historique et la limite historique du système hégélien. Hegel se propose d'extirper le dernier reste de « dualisme » de la conception kantienne fondamentale. Il veut éliminer complètement la « théorie des deux mondes », que Kant avait surmonté quant au principe dans sa critique du problème de l'objectivité, dans sa réduction de l'objet de l'expérience à l'unité synthétique, et il veut y parvenir en anéantissant ce reliquat de la vision *chosiste* du monde qui semblait encore conservé chez Kant dans la « chose en soi ». L'« en soi » véritable ne peut être saisi dans la forme de la « chose », dans la forme d'un être transcendant et d'un au-delà, mais il ne peut être saisi que dans la forme fondamentale de

chapitre 2 le danger que voit Cassirer dans cette sublimation des causes et des principes d'ordre les uns dans les autres. Nous reviendrons davantage plus loin sur les méthodes d'interprétation et de description d'un ensemble phénoménal d'activités de symbolisation à l'aide de ces concepts de même que sur la pensée des causes que nous pouvons effectuer afin d'expliquer cet état phénoménal décrits scientifiquement par le biais des concepts analytiques. Nous pourrions donc voir à ce moment les quelques indications que donne Cassirer sur les principes d'interprétations et des descriptions des phénomènes culturels qu'il préconise de même que sur ce qu'il considère être des principes explicatifs pour penser le mouvement de la culture. Pour l'instant, il faut seulement voir que le télos est ici un simple principe d'organisation synthétique des catégories analytiques et non un principe d'explication causal du mouvement culturel.

Nous avons mentionné que nos analyses précédentes devaient nous mener à reconsidérer sur deux plans le télos cassirerien, soit d'une part sur le plan de sa signification, ce que nous avons maintenant fait, et d'autre part sur le plan de son contenu et de sa description, ce que nous devons maintenant faire. Nous avons vu en présentant les autres types d'interprétations du télos cassirerien, qu'en celles-ci, le télos, l'orientation est comprise comme étant la libération de l'esprit. Que cette libération de l'esprit soit une caractéristique de cette

la vie spirituelle elle-même. Le mérite que le système de Hegel s'est acquis pour la formation poursuivie de l'idéalisme réside dans l'orientation vers cette idée. Mais avec la suppression de la limite *métaphysique* entre sujet et objet, entre esprit et effectivité, doivent aussi être éliminées les différences de valeur purement immanente à l'intérieur de la connaissance, toute tension et tout opposition *méthodologiques* entre la « forme » et la « matière » de la connaissance, entre l'universel et le particulier, le rationnel et l'empirique, la raison et le réel doivent être éliminées. Les séparations de l'entendement fini doivent être dénoncées comme nulles et comme surmontées grâce à un nouvel idéal de connaissance, grâce à la méthode dialectique, qui présente l'auto-mouvement dialectique du *logos* divin lui-même. Et en même temps toute la plénitude et toute la particularité concrète du réel doit ici se dérouler progressivement devant nous. Mais la philosophie de la nature de Hegel comme sa philosophie de l'esprit ont montré l'impossibilité de mener à bien cette idée programmatique fondamentale. Dans l'effort pour dépasser en identité métaphysique la dualité méthodologique entre l'idéal et le factuel, qui en même temps est toutefois une pure relation méthodologique réciproque des deux, Hegel a en fin de compte, dans la philosophie de l'esprit aboli l'idéal dans le factuel, dans la philosophie de la nature, il a aboli le factuel dans l'idéal. » (Ernst Cassirer, 1999, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes 3. Les systèmes postkantien*, trad. C. Bouchindhomme, Paris, Cerf, pp. 318-319.) Nous pouvons dire que pour Cassirer, la « vie spirituelle elle-même », bien loin de supprimer les oppositions, en crée plutôt pour elle-même toujours de nouvelles qui sont, de ce fait et comme il le dit lui-même, des tensions *méthodologiques*. Et pour Cassirer, l'esprit conquiert véritablement sa propre liberté en reconnaissant et en assumant sa propre fonction d'interprétation, non pas pour la suppression des oppositions, mais pour leur articulation et même pour leur exacerbation dans la *signification symbolique*. C'est pourquoi le télos cassirerien, dont la fonction méthodologique est idéelle et synthétique, ne doit pas être vu comme l'effectivité du déroulement historique de la culture et de ses formes; c'est pourquoi la distance que ce télos entretient avec l'effectivité du procès historique doit être assumée et comblée par le travail d'interprétation dont nous discuterons plus loin.

orientation qui permet d'unir les différentes fonctions et les différents régimes de l'esprit en un système synthétique de catégories et d'objets idéels est indéniable. Néanmoins, il semble approprié d'insérer cette orientation particulière dans une orientation plus large et générale pour comprendre plus profondément le système cassirerien des formes symboliques. Comme nous l'avons annoncé avant même d'en débiter la présentation et comme nous avons tenté de le souligner en présentant les trois fonctions, les trois morphologies de l'esprit ainsi que les trois régimes de la pensée, l'orientation que semble assigner Cassirer à l'esprit en tant que système de référence pour représenter « l'organisme » symbolisant, l'unité de l'activité de symbolisation, est la différenciation des fonctions de cette activité en direction d'une structure articulée de ces fonctions dans une pensée de type analytique-synthétique et à partir d'une structure indifférenciée de ces fonctions dans la pensée ou la symbolisation affective. Le moment de libération de l'esprit, ou de prise de conscience de l'esprit par lui-même en tant que puissance de symbolisation ne correspond donc, de ce point de vue, qu'à l'un des moments de cette différenciation, le moment de la différenciation de la fonction d'interprétation ou de signification. Nous pouvons voir dans le passage suivant que cette conception de l'orientation qui fonde l'unité synthétique des concepts et des catégories analytiques cassirerienne est soutenue par Cassirer :

Cette méthode d'observation fait ressortir clairement la différence de rapport dynamique de tension entre le contenu comme tel d'un phénomène et sa fonction de représentative, différence à laquelle on avait déjà fait une allusion générale. Tout contenu sensible, si « élémentaire soit-il se trouve déjà chargé d'une tension semblable. Il n'est jamais simplement « là », en tant que contenu isolé et détaché; dans cet être-là même il montre au-delà de soi, constituant par ce renvoi une unité concrète de « présence » et de « représentation ». Dans la mesure où la conscience passe à des formations plus riches et supérieures, cette unité prend elle aussi un relief toujours plus précis. Ses moments se détachent avec toujours plus de clarté, cependant que leur relativité interne et leur solidarité, loin de se relâcher ou de s'affaiblir par là, s'affirment toujours davantage. En comparant entre eux les différents registres de sensibilité sous le rapport de ce progrès, on peut constater une certaine gradation qui va de l'indétermination relative à des degrés toujours supérieurs de détermination, de « distinction »²²³.

Ce passage est éloquent pour différentes raisons. D'abord parce que nous y voyons bien que de comparer « les différents registres de sensibilité sous le rapport de ce progrès » n'a qu'une

²²³ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 3, op. cit.*, p. 150.

seule fonction, permettre de distinguer ces registres les uns des autres, par une gradation en regard de ce progrès. Et d'autre part ce passage est aussi éloquent parce que nous voyons également ici que ce progrès n'est pas formulé comme la découverte de soi de l'esprit, mais plus généralement comme un passage d'une indétermination et d'une indifférenciation des fonctions de l'activité de symbolisation, en direction d'une plus grande différenciation et une plus grande articulation de ces fonctions. Ainsi, nous voyons ici de la manière la plus claire la pertinence de reformuler le télos, ou ce qu'il convient mieux de nommer l'orientation du système de l'esprit chez Cassirer, comme étant la de *différenciation* de l'activité de symbolisation elle-même. Nous venons de mettre en évidence une première direction de cette différenciation, qui forme un premier axe sur lequel établir des distinctions analytiques entre les différents régimes de symbolisation. Ce premier axe est celui de la différenciation de ces fonctions et de leur articulation dans de nouvelles morphologies, en direction de la réalisation d'un régime de la pensée de type analytique-synthétique plutôt qu'à partir de leur imbrication indifférenciée dans l'affectivité pure. Comme nous l'avons annoncé dès le départ, cette direction de la différenciation de l'activité de symbolisation n'est pas la seule que Cassirer mobilise pour donner un sens synthétique à son système, et notamment pour donner une signification analytique à ce qu'il appelle les formes symboliques. Nous devons donc maintenant continuer notre exploration de la signification de la notion de forme symbolique afin de mettre en évidence ces autres directions de la différenciation de l'activité de symbolisation que Cassirer mobilise pour formuler un cadre d'analyse de la culture. En effet, en appréhendant l'esprit comme organisme symbolisant dans chacune des formes symboliques qu'il identifie, Cassirer parvient à proposer une définition conceptuelle générale de l'activité de symbolisation et des différents régimes dans lesquels elle peut se réaliser, et c'est cette définition que nous avons précédemment présentée. Nous avons vu que Cassirer considère que l'activité symbolisation peut être comprise comme étant composée de trois grandes fonctions symboliques, l'expression, la représentation et l'interprétation ou la signification, et que dépendamment de la manière dont ces fonctions se fusionnent ou s'articulent pour former l'esprit et ses différentes morphologies, l'activité de symbolisation peut se dérouler selon trois grands régimes, l'affectivité, l'intuition et la conceptualisation. Il convient maintenant de voir qu'en plus de théoriser ainsi de manière générale l'activité de symbolisation, Cassirer identifie différentes formes de performances particulières de cette

activité qu'il théorise et qu'il décrit conceptuellement pour permettre une analyse plus complète des phénomènes de symbolisation et de culture. C'est la compréhension de ces formes *particulières* de la performance symbolique et des concepts formels par lesquels Cassirer les décrit que nous devons maintenant effectuer. Et c'est seulement en nous penchant sur la seconde signification qu'a chez Cassirer la notion de forme symbolique que nous y parviendrons, soit en nous penchant sur chaque forme symbolique théorisée par Cassirer comme forme ou type particulier de l'activité de symbolisation.

4.3 Les formes symboliques comme types particuliers de l'activité de symbolisation et leurs trois critères de distinctions conceptuelles

Nous avons vu jusqu'à présent que l'esprit est en quelque sorte un terme générique utilisé par Cassirer pour désigner l'organisme, la source ou l'unité de la production de l'activité de symbolisation. Nous devons maintenant insister sur le fait que chaque forme symbolique est pour Cassirer aussi un *type particulier* de la performance symbolique, une forme particulière de l'activité de symbolisation, ce qui constitue une seconde signification de la notion de forme symbolique qui est mobilisée par lui²²⁴. Pour reprendre le fil d'une comparaison que nous avons utilisée auparavant avec les concepts en biologie, nous pouvons dire qu'alors que marcher, respirer, se reproduire, par exemple sont des formes particulières par lesquelles se manifeste et existe un organisme *vivant*, les formes symboliques, le langage, l'art, le mythe, la science, par exemple, sont pour Cassirer des formes particulières par lesquelles se manifestent et existent l'esprit comme organisme symbolisant. Ils faut donc voir comment Cassirer distingue ces formes de l'activité de symbolisation les unes des autres au plan analytique, c'est-à-dire de manière à ce qu'elles forment des objets idéels propres à fonder l'interprétation scientifique de l'activité de symbolisation. Nous devons identifier les autres « axes » de référence que Cassirer construit pour pouvoir comparer et distinguer les formes symboliques les unes des autres, de la même façon que nous avons identifié l'axe de la différenciation des fonctions de l'activité de symbolisation comme principe pour réunir en un tout synthétique les différents régimes de la pensée et les morphologies de l'esprit afin de

²²⁴ Comme nous le verrons en détail plus loin, pour Cassirer, chaque forme symbolique est en quelque sorte pour l'unité de l'activité de symbolisation de l'esprit un organe ayant « sa fonction et ses performances propres. » (Ernst Cassirer, *Langage et mythe*, op. cit., p. 17).

pouvoir les distinguer analytiquement. Nous aurons alors aussi l'occasion de mettre en évidence les relations qui existent, dans le système cassirien, entre les formes symboliques et ces régimes de la pensée. Notons encore avant de débiter cette présentation que nous nous concentrerons sur la description de ce qui permet à Cassirer de distinguer les formes symboliques les unes des autres au plan analytique; ce qui veut dire que notre présentation ne consistera pas et ne prétend pas être une description complète et exhaustive de la manière dont Cassirer rend compte des formes qu'il a étudiées. Ainsi, notre objectif ici est moins de décrire exhaustivement ce que sont, pour Cassirer, le mythe, la religion, le langage ou l'art, par exemple, que de marquer par quels « critères » systématiques Cassirer parvient à distinguer le mythe, la religion, le langage et l'art les un des autres²²⁵.

Pour Cassirer, les formes symboliques sont irréductibles les unes aux autres. Comme le souligne Nathalie Janz : « Chaque forme symbolique est comparable à toutes les autres par sa structure et possède également sa spécificité qui la distingue de chacune. Ainsi, il y a une seule définition de la forme symbolique valable pour toutes, mais chacune exploite cette structuration de base d'une façon propre²²⁶. » Cette définition commune, c'est le fait d'être une activité de symbolisation, tout en étant *forme* particulière de cette activité ou, comme le dit Cassirer, un mode spécifique du voir. Cassirer décrit d'ailleurs lui-même en quoi ces formes sont irréductibles et la manière dont il faut les étudier dans le passage suivant.

²²⁵ D'ailleurs notons que des interprétations très approfondies de la complexité des significations de chacune des formes symboliques que Cassirer a identifiées sont déjà disponibles. À ce sujet, nous pouvons renvoyer à Lofts pour une interprétation du langage, du mythe, de la religion, de la science et de l'art (Steve Lofts, *Ernst Cassirer la vie de l'esprit op. cit.*, 179 p.), à Janz pour une compréhension pénétrante de la forme du langage (Nathalie Janz, *Globus symbolicus, op. cit.*, 422 p.), à Feron pour une interprétation de la signification du mythe (Olivier Feron, *Finitude et sensibilité, op. cit.*, 302 p.) de même qu'à Suzanne Langer pour une compréhension de la forme (ou plutôt des formes de l'art) (Suzanne Langer, *Philosophy in a New Key, op. cit.*, 313 p.)

²²⁶ Nathalie Janz, *Globus symbolicus, op. cit.*, pp. 265-266,

Au lieu de mesurer le contenu, le sens, la vérité des formes de l'esprit à autre chose qui se reflète indirectement en elles, nous devons découvrir dans ces formes elles-mêmes l'échelle et le critère de leur vérité, de leur signification interne. [...] Dès lors, les formes symboliques ne sont pas des imitations, de cette réalité, elles en sont au contraire les organes, dans la mesure où ce n'est qu'à travers elles que la réalité devient un objet pour le regard de l'esprit et qu'elle devient visible en tant que telle. [...] Car n'est visible pour l'esprit que ce qui s'offre à lui dans une figure déterminée; or chaque figure de l'être procède d'abord d'un genre et d'une manière déterminée du voir, d'une donation idéale de forme et de sens. Une fois que l'on reconnaît dans le langage, dans le mythe, dans l'art, dans la connaissance, de telles donations idéelles de sens, le problème philosophique fondamental ne peut plus être de savoir comment ceux-ci se rapportent à l'être unique absolu, qui se tiendrait en quelque sorte derrière eux comme un noyau substantiel et impénétrable, mais comment ils se complètent et se conditionnent mutuellement. Sans doute coopèrent-ils en tant qu'organes dans l'élaboration de la réalité de l'esprit – chacun de ces organes a néanmoins sa fonction et ses performances propres. Et la tâche ainsi posée ne consiste pas seulement à décrire ces performances dans leur simple juxtaposition, mais à les comprendre dans leur interpénétration et à les concevoir dans leur relative dépendance comme dans leur relative autonomie²²⁷.

Nous pouvons donc partir nous même de ce programme d'étude que propose Cassirer et le suivre, en commençant par décrire les « performances propres des formes symboliques » et leur spécificité, ou plutôt comme nous l'avons dit, décrire la manière qu'a Cassirer de les poser et nous aborderons plus loin la question de leur interpénétration. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de voir à ce moment que cette question de l'interpénétration des formes symbolique est une partie du programme cassirerien qui demeure inachevée.

Pour l'instant, afin de comprendre ce qui permet à Cassirer de distinguer *des* formes symboliques, nous pouvons dire que, lorsqu'il analyse la spécificité des formes symboliques du langage, du mythe et de la science, il emploie systématiquement trois critères de distinctions principaux auxquels il rapporte ces formes pour les caractériser, pour exprimer en quoi les visions qu'elles proposent sont différentes les unes des autres. Ces trois critères de distinction sont les systèmes de référence qui constituent le principe de vision de chaque forme, le régime de la pensée qui semble dominant en chaque forme et, finalement, la fonction de chaque forme pour la constitution de l'expérience de soi de l'esprit. Dans ce qui suit, nous présenterons tour à tour ces trois critères en montrant comment ils permettent une

²²⁷ Ernst Cassirer, *Langage et mythe*, op. cit., p. 16-17.

définition analytique de la spécificité de chaque forme symbolique. Nous pouvons préciser avant de débiter cette présentation que nous verrons cependant que le dernier critère qui concerne la fonction de chaque forme dans la constitution de l'expérience constitue, selon nous, davantage une tentative pour penser l'interpénétration des formes que pour penser leur distinction de manière systématique. Nous ne pourrions aborder complètement la question de l'interpénétration des formes symboliques dans l'expérience seulement qu'à la dernière section de ce chapitre. Ainsi nous introduirons ici, avec les autres critères de distinctions des formes, ce dernier critère fonctionnel et nous reviendrons seulement plus loin sur sa valeur et sa signification pour la compréhension de l'articulation des formes dans l'expérience.

4.3.1 Le système de référence comme principe particulier de vision et comme caractéristique de chaque forme symbolique

Cette précision faite, nous pouvons débiter cette présentation en abordant le premier critère de distinction des formes, qui est d'ailleurs à notre avis le plus important, et cela malgré qu'il soit généralement le moins relevé par ses commentateurs. Il s'agit de ce que nous avons jusqu'ici appelé le système de référence mobilisé par l'esprit pour former ou déterminer symboliquement le monde, l'échelle que l'esprit utilise comme modèle auquel rapporter les phénomènes afin de leur donner une signification, ou encore, les catégories, les points qu'il utilise comme référence afin de se donner à lui-même une *perspective* dans la masse des phénomènes et afin d'instaurer ainsi une *vision* nouvelle de ces phénomènes. En effet, ce que nous devons à notre avis comprendre lorsque Cassirer mentionne que, pour « mesurer le sens, la vérité des formes de l'esprit, [...] nous devons découvrir dans ces formes elles-mêmes l'échelle et le critère de leur vérité, de leur signification interne », c'est cette idée selon laquelle, pour distinguer les formes symboliques les unes des autres et apprécier leurs différences, il faut voir quel principe de référence cette forme se donne et mobilise pour voir le monde et le mettre en forme, le structurer, le symboliser²²⁸. Cette interprétation exige toutefois quelques explications et la manière la plus simple de les fournir nous semble être de présenter quelles sont ces « échelles de mesure », ces systèmes de référence respectivement pour les formes du mythe, du langage et de la science ainsi qu'en quoi ceux-ci sont

²²⁸ *Ibid.*, p. 16.

structurants pour la particularité de la vision du monde que propose chacune de ces formes symboliques chez Cassirer. Il s'agit de voir en outre en quoi ces systèmes de référence se présentent comme des principes permettant à l'esprit de poser des *différences* entre les phénomènes et en quoi ils permettent en cela différentes formes de *détermination* symboliques du monde.

4.3.1.1 Le système de référence de la pensée mythique : la dichotomie sacré/profane

Nous pouvons débiter en traitant de la forme du mythe. Le système de référence le plus fondamental de la forme mythique de l'activité de symbolisation consiste en ce que Cassirer nomme « l'opposition fondamentale » entre le sacré et le profane. La mise en forme mythique du monde consiste en la structuration du monde par un processus qui n'est pas encore un processus de véritable distinction ou de différenciation des phénomènes les uns des autres mais davantage un processus *d'accentuation* de certains phénomènes par rapport aux autres – et c'est la dichotomie entre domaine sacré et domaine profane qui est le principe de cette accentuation. Olivier Feron rend compte de manière exemplaire de ce caractère structurant et fondamental de la dichotomie sacré/profane pour la conscience mythique du monde, pour la réalisation de l'expérience mythique. Il écrit dans une section consacrée à cette opposition fondamentale dans son ouvrage *Finitude et sensibilité dans la philosophie d'Ernst Cassirer* :

Le monde est pour le mythe un vaste champ dramatique, parcouru de forces, de puissances s'exprimant directement, et qui parlent aussi distinctement qu'elles forcent l'émotion. Le phénomène ainsi distingué est immédiatement pourvu d'une valence qui reconnaît son caractère hors du commun, ce qui se traduit par son intégration dans la catégorie du sacré : [Il poursuit en citant Cassirer] « Toute la richesse et tout le dynamisme des formes mythiques de vie sont dus au fait que le processus d'« accentuation » de l'existence qui s'exprime dans la notion de sacré s'accomplit intégralement et ne cesse de toucher de nouveaux domaines et de nouveaux contenus de la conscience ». Cette méthode de détermination, [poursuit Feron], fondée surtout sur des caractères physiologiques, va constituer la modalité de partage de l'univers entre une sphère de la transcendance et une sphère « insignifiante » qui n'éveille pas l'intérêt mythique. La catégorie du sacré, qui dirige la mise en forme du cosmos mythique, se verra traduite dans le monde sensible par un véritable processus de *schématisation*. Mais celui-ci se développera selon une autre modalité fondamentale de la pensée mythique, qui est de toujours rattacher quelque qualité, quelque constante idéale, à un substrat matériel. Aussi, ce schématisme du sacré trouvera-t-il sa traduction la plus originaire dans l'organisation spatiale²²⁹.

Et Feron poursuit ce développement en démontrant brillamment comment l'espace, notamment, reçoit chez Cassirer sa toute première organisation par la délimitation de lieux sacrés, la délimitation de *templum* puis de lois, de règles et d'interdits qui régissent la circulation, la pratique et l'expérience mythique de l'espace en fonction de son organisation, de sa structuration en lieux sacrés et lieux profanes. Nous voyons donc bien en quoi la dichotomie sacré/profane constitue ce système de référence, ce système de classification qui permet la détermination symbolique du monde, ici, son accentuation dans une perspective singulière et unique.

4.3.2 Les régimes de la pensée dominants comme critère de distinction des formes symboliques: précisions sur la relation entre les concepts de formes symboliques et de régimes de l'esprit

Toutefois, le commentaire de Feron rapporté ci-haut nous permet également d'entrevoir la relation complexe, et en un certain sens paradoxale, que les formes symboliques entretiennent avec ce que nous avons appelé les régimes de la pensée dans l'œuvre de Cassirer et que nous devons maintenant tenter d'expliquer. En effet, nous pouvons voir dans le passage précédent que Feron parle du fait que les phénomènes sont catégorisés, dans la sphère du sacré, des

²²⁹ Olivier Feron, *Finitude et sensibilité*, op. cit., pp. 83-84.

suites d'un contact émotif avec le monde, des suites d'un contact dans un régime affectif ou expressif avec le monde qui, en repérant des puissances expressives, les discerne, leur octroie une valence particulière et, par là les « intègre à cette catégorie du sacré » qui structure le monde²³⁰. Toutefois, conformément à ce que nous avons déjà dit dans un développement précédent à propos de la constitution progressive de la catégorie du sacré (pages 121-129), nous croyons que nous devrions dire plus justement que par là, c'est-à-dire par le processus d'accentuation d'une panoplie de phénomènes expressifs et extra-ordinaires, la conscience forme cette catégorie du sacré elle-même, ou plutôt que la conscience se donne le matériel nécessaire à l'objectivation plus formelle de la dichotomie sacré/profane. Nous avons vu que c'est seulement par un processus d'intégration des différentes figures sacrées autour de points de « concentration » ou de point de focalisation que l'opposition sacré et profane parvient à avoir de plus en plus un caractère objectif, une existence symbolique pour elle-même, alors qu'elle ne consistait dans le régime affectif qu'en une série disloquée de figures divines instables. Nous avons vu que la répartition et l'intégration de figure sacrées autour de points de focalisation débute pour Cassirer d'abord par la constitution de plusieurs de ces points de concentration autour desquels s'organisaient les figures divines, les vécus magiques; c'est le stade de ce que Cassirer nomme les dieux de l'action. Nous avons vu également que ce processus d'intégration des différentes figures isolées du sacré autour de points de focalisation se poursuit, pour Cassirer, jusqu'à la constitution d'une opposition universelle entre sacré et profane dans les grandes religions monothéistes, dans la dichotomie universelle entre un dieu créateur *ex nihilo* et un monde profane et déterminé par ce dieu qui en dicte le principe général d'ordre. Cette opposition prend alors un caractère universel parce que, par là, l'opposition elle-même, le système de référence est distinct et différencié de la totalité des phénomènes perçus, il a une existence en soi pour la conscience.

²³⁰ Et cette dimension affective que Feron attribue à la « catégorisation » des phénomènes dans le domaine sacré est encore plus évidente quand il dit : « Le primitif ne perçoit pas telle ou telle qualité comme constante objective définissant les propriétés d'un objet, comme c'est le cas dans le domaine de la perception sensible qui correspond à la sphère pratique. Cette qualité n'est pas non plus conçue comme un élément qualitativement déterminé en fonction de la place qu'il occupe dans le système intégral de relations idéelles qui constituent le concept d'objet, comme le fait la pensée scientifique. Le primitif prend la qualité telle qu'elle se donne, telle qu'il la perçoit, et il en est directement affecté. L'émotion qu'il ressent alors joue en quelque sorte le rôle de définition de cet objet, puisque la nature de celui-ci est pour lui fonction de la nature de l'*émotion* coextensive attachée au niveau le plus primitif de la perception. » (*Ibid.*, p. 82-83.)

Nous devons dire plusieurs choses à propos de ce procès de constitution du système de référence qu'est l'opposition sacré/profane. D'abord, cela nous permet de voir que la dichotomie sacré/profane caractérise de part en part la mise en forme mythique du monde, que cette dichotomie constitue le système de référence autour duquel s'organise la forme mythique de la symbolisation, depuis ces formes les plus originaires dans le magique jusque dans ces formes les plus structurées dans la religion et, qu'en cela, elle caractérise cette forme de l'activité de symbolisation; elle caractérise la perspective mythique. Deuxièmement, nous devons également dire que nous voyons par là que les systèmes de référence se différencient les uns des autres, à partir d'une couche originelle du symbolique dans lesquels ils sont en quelque sorte indifférenciés, la couche de l'affectivité magique. C'est seulement par la détermination symbolique qu'ils acquièrent dans leur procès historique de formation qui permet à ces systèmes de référence de se différencier pour la conscience et d'avoir une effectivité et une réalité de plus en plus marquée pour la conscience. Ainsi, nous pouvons dire que Cassirer analyse et identifie ces systèmes de références qui caractérisent chacune des formes symboliques une fois que ceux-ci ont pu être minimalement différenciés pour la conscience et qu'il les pose alors comme critère analytique de distinction des formes. Par contre, il doit être clair que cette différenciation des systèmes de référence résulte aussi pour Cassirer d'un processus historique, du procès historique de détermination symbolique des catégories de l'esprit. Nous ne pourrions voir que plus loin comment Cassirer pense ce processus historique et comment il envisage certaines déterminations causales de ce processus de différenciation des catégories, quand nous traiterons de la perspective de Cassirer à propos du mouvement de la culture à la dernière section de ce chapitre. Pour l'instant, nous continuerons à nous concentrer sur les systèmes de référence que Cassirer identifie en tant que principes de distinction analytique des formes symboliques, mais il demeure utile de garder en tête d'ici à ce que nous puissions présenter cette idée dans toute son ampleur que ces systèmes de référence, s'ils peuvent être identifiés analytiquement comme tels, demeurent aussi des produits symboliques historiquement déterminés. Troisièmement, nous pouvons dire quant à ce procès de différenciation des systèmes de référence que ce système de référence particulier, la dichotomie sacré/profane qui consiste en quelque sorte en « l'indice réfringent » de la forme du mythe, se réalise à travers les trois régimes de la pensée que nous avons présentés précédemment. Ainsi, nous voyons donc en

quoi, comme nous l'avons dit précédemment, Cassirer a observé le principe de développement global de l'esprit au sein du développement de chacune des formes symboliques qu'il a étudiées, nous pouvons voir comment il a « inféré » ce principe de différenciation et l'a généralisé pour en faire un principe fonctionnel.

Cependant, et c'est là où la relation entre forme symbolique et régimes de la pensée peut devenir pour le moins paradoxale si elle est mal interprétée, Cassirer fait par ailleurs très clairement correspondre certaines formes symboliques à certains régimes de la pensée, et c'est là un point que la quasi totalité de ses commentateurs relèvent explicitement. En effet, Cassirer dans le tome 3 de *la Philosophie des formes symboliques* associe la forme du mythe au régime de la pensée expressive, la forme du langage au régime de la pensée intuitive et la forme de la science au régime de la pensée conceptuelle ou symbolique²³¹. Comment faut-il comprendre ces associations alors que, par ailleurs, Cassirer a observé le développement de chacun des régimes de la pensée dans chacune de ces formes? C'est seulement en se recentrant sur la signification strictement fonctionnelle et analytique de ce modèle du développement de l'esprit que nous pouvons comprendre ceci. En effet, si nous nous rappelons que l'esprit est un terme générique, un concept qui nous renvoie à l'activité de symbolisation comprise comme tout organisé et structuré, il est possible, et c'est ce que Cassirer fait, d'interpréter différentes « franges » de la totalité de l'activité de symbolisation à l'aide de ce modèle, de ce système analytique. En effet, Cassirer prend d'abord chacune des formes symboliques séparément comme totalité de l'activité symbolique et voit comment en chacune d'elles il est possible de trouver des expressions des différents régimes de l'esprit, comment il est possible d'analyser chacune d'elles en « classifiant » certaines de ses

²³¹ Nathalie Janz par exemple mentionne: « Une difficulté se présente lorsque l'on aborde la question de la représentation (*Darstellung*) chez Cassirer : ce concept est étroitement relié à l'intuition (*Anschauung*) d'une part, et au langage (*Sprache*) d'autre part, au point qu'il est parfois difficile de les distinguer. Cassirer brouille d'ailleurs les cartes en passant constamment d'un concept à l'autre, mais en cherchant à en déterminer les relations réciproques, à les éclairer l'un par l'autre, ne finit-il pas par leur faire mutuellement de l'ombre? » (Nathalie Janz, *Globus symbolicus*, op. cit., p. 195.) Par là elle relève à la fois le rapprochement qu'opère Cassirer entre le langage et le régime de l'intuition, mais également le manque de rigueur dont fait preuve Cassirer quant il présente la fonction symbolique de représentation et le régime intuitif de la pensée, ce que nous avons nous-même relevé plus haut. Notons également, que comme nous avons pu le voir dans le passage tiré de l'ouvrage de Feron rapporté plus haut, que ce dernier mentionne l'identification qu'opère Cassirer entre la forme symbolique du mythe et le régime de pensée expressif, et finalement que Kantorowski explicite quant à lui l'adéquation entre le régime de pensée conceptuelle et symbolique et la forme symbolique de la science. (Frédéric Kantorowski, *La philosophie de la culture d'Ernst Cassirer*, op. cit., p.153.).

réalisations symboliques comme participant de l'un ou l'autre de ces régimes de l'esprit. D'autre part, à d'autres endroits de son œuvre et en particulier dans le tome 3 de la *Philosophie des formes symboliques*, Cassirer se penche sur la totalité de l'activité de symbolisation que constitue l'ensemble la culture humaine, la totalité de son histoire ainsi que toutes les formes de sa performance. Il interprète alors cette totalité historique de l'activité de symbolisation, telle qu'elle peut-être analysée d'une part en fonction des différents systèmes de référence qu'elle se donne pour structurer ses différents types de vision et, d'autre part, en fonction des différents régimes dans lesquelles elle réalise ces visions du monde²³². Ainsi, les formes, déjà distinguées sur un premier plan, en fonction des systèmes de référence qui les caractérisent respectivement, sont alors distinguées sur un second plan, en fonction du régime de pensée qui semble lui correspondre de la manière la plus typique, qui semble être dominant en elle. Et c'est ainsi que, dans cette perspective globale, Cassirer associe davantage le mythe à un régime affectif ou expressif, le langage à un régime intuitif et la science à un régime conceptuel.

En somme, nous avons maintenant identifié au moins deux axes qui permettent à Cassirer de distinguer analytiquement les formes symboliques, les types de la performance symbolique – deux axes qui permettent de poser les différences entre les formes. Le premier axe apparaît comme étant constitué par les différences dans les systèmes de référence qui se développent et sont mobilisée par les formes symboliques comme principe spécifique de structuration des phénomènes. Le second axe apparaît, quant à lui, comme étant constitué par ce que nous avons nommé le modèle du développement de l'esprit. Nous avons pu déjà le voir avec le mythe, celui-ci est caractérisé par son processus de structuration du monde en référence à l'opposition sacré/profane de même que par sa vaste mobilisation du régime expressif de la pensée dans son processus d'attribution de sens, dans son processus de structuration du monde – c'est ce qui était clairement identifié dans le passage tiré du commentaire d'Olivier Feron. Nous pouvons également noter que Cassirer établit le « système des métaphores phonétiques » comme système de référence utilisé pour poser les différences dans le monde

²³² Pour faire un pont avec le vocabulaire que nous avons utilisé davantage au chapitre 2, nous pouvons dire que ces systèmes de références sont en fait les principes d'ordination ou de sériation auxquels nous pouvons donner un sens une fois qu'ils ont été différenciés par le biais de la pratique symbolique et dont on peut ensuite retracer les manifestations dans la pensée plus spécifiquement intuitive.

des phénomènes, dans le contexte de la formation langagière du monde, et qu'il considère que, dans le langage, c'est le régime intuitif de la pensée qui est à l'œuvre de manière dominante²³³. Et finalement nous pouvons dire, en nous référant à notre propre analyse de la forme symbolique de la science que nous avons menée, entre autres, tout au long du chapitre 2, en étudiant la compréhension cassirerienne des sciences mathématiques de la nature, que ces dernières sont caractérisées par un système de référence numérique, ou plus généralement par l'ordre de progression unitaire, de même que par le fait que dans le contexte de la pensée scientifique, c'est le régime conceptuel ou symbolique de la pensée qui domine.

4.3.3 Définition du concept de forme symbolique et précision sur le nombre de formes symboliques : la forme symbolique comme méthodologie analytique

Il est généralement reconnu que Cassirer considère la science comme une forme symbolique, comme un type de l'activité de symbolisation. Or, il nous paraît également juste de parler de plusieurs formes symboliques à caractère scientifique chez Cassirer. En effet, nous avons pu voir que si les sciences mathématiques reposent effectivement sur l'échelle des nombres ordinaux pour donner des significations mathématiques aux phénomènes, et particulièrement aux phénomènes de la nature, nous avons pu voir en jetant un coup d'œil aux sciences physiques et plus encore aux concepts de formes, de structure et de fonction des sciences biologiques et des sciences de l'esprit, que le régime conceptuel ou scientifique de la pensée peut être mobilisé avec d'autres système de référence. Ainsi, par exemple, les notions d'orientation et de fonction peuvent apparaître comme l'un de ceux-ci, et les sciences biologiques de même que les sciences de l'esprit, de ce point de vue, peuvent apparaître également comme des formes symboliques distinctes de la forme de la science mathématique. Cassirer a tendance à assimiler la science aux sciences mathématiques de la nature et aux processus d'analyse de la nature par des fonctions numériques – ce que l'on voit très bien, d'ailleurs, dans le chapitre qu'il consacre à la science dans son *Essai sur l'homme* et dans lequel aucune mention n'est faite des sciences biologiques ou des sciences de la culture

²³³ Ainsi, par exemple Lofts écrit : « le système des métaphores phonétiques agira comme le cadre primitif de différenciation dans lequel vont s'inscrire toutes les distinctions ultérieures. [...] Le nom [qui n'a lui-même de sens qu'au sein de ce système des métaphores phonétiques] fonctionne comme un centre de référence commun qui donne au contenu une « nouvelle unité d'essence ». » (Steve Lofts, *Ernst Cassirer la vie de l'esprit*, op. cit., pp. 47-48.)

comme appartenant à cette forme. Dans cet essai – et nous y reviendrons plus loin – il fait cependant de l'histoire une forme symbolique à part dont il dit qu'elle partage avec la forme scientifique le régime de la pensée conceptuelle mais qu'elle s'en distingue de par le système de référence qui n'est pas un principe d'ordre progressif et causal, mais un principe narratif ou discursif de construction sémantique. De plus, nous pouvons noter que Nathalie Janz fait une remarque équivalente à la nôtre à propos de la forme symbolique du langage. Celle-ci explique qu'il est difficile, voire même hasardeux, de parler du langage de manière générique alors qu'il y a plutôt *des* langages qui sont par ailleurs forts nombreux et fort divers. « Le langage (die *Sprache*), dit-elle, offre une variété de types dont il est difficile de donner une liste exhaustive : le langage formel de la logique, le langage littéraire, le langage des enfants, le langage des sourds-muets, le langage des animaux, le langage du corps, les formules chimiques, etc²³⁴. » Et notons qu'ici Janz n'énumère que des types de *systèmes linguistiques* et que nous pourrions également ajouter à cette énumération les différents types de *discours*. Nous reviendrons d'ailleurs sur la notion de discours un plus loin et sur les difficultés que comporte le cadre analytique cassirien pour les interpréter. Pour l'instant, nous pouvons simplement noter que Janz relève avec justesse que Cassirer ne retient qu'une seule acception de ce vaste spectre de langages alors qu'il délimite la *forme symbolique du langage*. Comme le dit Janz, chez Cassirer, « [le] langage articulé [acquis dans l'enfance] et la diversité des langues constituent le noyau dur de la forme symbolique du langage²³⁵. » Ainsi, nous pouvons voir qu'il est possible, et même souhaitable, de considérer qu'il puisse y avoir *des* formes symboliques langagières, de la même façon que nous pouvons considérer qu'il existe des formes symboliques de type scientifique, en prenant comme critère d'analyse les deux axes que nous avons déjà identifiés et qui semblent constituer deux paramètres qui permettent à Cassirer de distinguer analytiquement les formes symboliques les unes des autres.

À la lumière de ces dernières remarques, nous pouvons alors avancer que les formes symboliques de Cassirer sont davantage un *principe* d'analyse de l'activité de symbolisation qu'une *série fixe* et entièrement déterminée de structures d'attribution de sens qu'il aurait eu pour objectif de dévoiler dans le cadre de sa *Philosophie des formes symboliques*. Ici, comme

²³⁴ Nathalie Janz, *Globus symbolicus*, op. cit., p. 261.

²³⁵ *Ibid.*, p. 263.

dans le cas de tous les concepts véritablement scientifiques, au sens où Cassirer définit ce terme, les formes symboliques ne sont pas une série de causes substantielles de l'activité de symbolisation, une série de capacités desquelles procéderait et dépendrait entièrement l'activité de symbolisation, mais bien le principe de constitution d'un modèle purement fonctionnel propre à fonder la représentation analytique de la totalité de l'activité de symbolisation. De ce point de vue, il apparaît aussi inutile qu'insensé de se demander combien il y a de formes symboliques ou encore si Cassirer prétend les avoir toutes décrites. Les formes symboliques n'étant rien d'autre qu'un principe de division, poser cette question équivaut à demander combien il y a de nombres différents, ou encore combien il y a de segments sur une règle de 30 centimètre. La réponse à cette question est simple : autant que nous en voulons, dépendamment de la précision recherchée dans l'acte de mesure et de l'ordre de grandeur de ce qui est mesuré. Et il en va de même pour les formes symboliques et leur relation avec ce qu'il est leur propre de représenter, les activités de symbolisation. Cassirer, ayant eu comme objectif de considérer de part en part la totalité de cette activité telle qu'elle s'est déployée dans toutes l'histoire humaine, au sein de tous les peuples et de toutes les cultures, de considérer, comme il le dit, que « dans l'évolution de la culture, c'est le « même » homme que nous rencontrons à chaque instant dans mille et mille manifestations, sous mille et mille masques », les formes symboliques qu'il a formulées explicitement, soit principalement, le langage, le mythe, la science et, dans une moindre mesure, l'art et la technique, ont toutes une large portée, ramènent de nombreuses pratiques de la symbolisation comme participant d'une manière générale de ces grandes formes de l'activité de symbolisation²³⁶. Or il faut voir que ce faisant, ce que Cassirer laisse derrière lui n'est pas seulement *une* analyse particulière de cette totalité historique de l'activité de symbolisation, que l'on peut critiquer plus ou moins pour les interprétations auxquelles elle donne lieu, c'est aussi, et surtout, une *méthode* d'analyse, une *analytique* de l'activité de symbolisation grâce à laquelle nous pouvons poursuivre l'analyse déjà amorcée par Cassirer, pour la raffiner, notamment en définissant sous les grandes formes symboliques identifiées par lui, des formes plus précises en regard des systèmes de référence qu'elle mobilisent, ou bien grâce auxquelles nous pouvons analyser de moins larges pans de la culture et de l'activité de symbolisation, comme par exemple l'activité de symbolisation d'un seul individu ou encore

²³⁶ Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 165.

d'une communauté culturelle identifiée par différents moyens géographiques, politiques ou technologiques.

Cette méthode ou plutôt ce cadre analytique, nous avons pu le mettre en évidence en nous attachant aux grands principes que Cassirer mobilise pour distinguer systématiquement les formes symboliques les unes des autres, pour poser analytiquement leurs différences. Nous avons trouvé jusqu'à présent que le principe de distinction des formes consiste finalement à situer les formes simultanément sur deux axes gradés, soit l'axe des régimes de la pensée et celui des systèmes de référence se présentant comme principe de structuration des phénomènes. Ces deux axes, pouvant être divisés en quelque sorte infiniment, et particulièrement celui des systèmes de référence en ce que nous pouvons toujours trouver un principe d'ordre plus précis qui apparaît comme étant structurant, qui apparaît comme étant le point de focalisation autour duquel s'organisent les phénomènes dans le contexte de leur symbolisation, le nombre des formes symboliques pouvant être distinguées et par conséquent formulées en tant que concepts analytiques pour représenter la culture est donc en quelque sorte lui-même aussi potentiellement infini. Ce système analytique maintenant défini et sa logique maintenant exposée, il conviendra donc de comprendre la manière dont il peut être utilisé pour interpréter les activités de symbolisation scientifiquement. Il conviendra également de comprendre la manière dont, une fois que la totalité de ces activités vivantes de symbolisation ont pu être disjointes, analysées, ramenées à ces objets idéels et conceptuels que sont les formes symboliques, Cassirer pense leur interpénétration dans le mouvement de la culture²³⁷.

²³⁷ En effet, comme nous l'avons vu, Cassirer souligne que dans le cas de les sciences mathématiques de la nature, il n'est pas suffisant de simplement analyser les phénomènes de la nature grâce aux catégories mathématiques, il faut encore proposer un modèle des relations que peuvent entretenir ces phénomènes de manière à former cette totalité de la nature, en proposant un modèle de relation que peuvent entretenir les objets idéels entre eux (pages 87-91). Il en va de même avec les sciences de la culture, il ne s'agit pas seulement d'analyser la totalité de ses expressions phénoménales, mais bien de reconstituer synthétiquement, une fois cette analyse faite, l'unité de l'activité de symbolisation, l'unité des interactions et des interprétations entre les différentes formes de cette activité de symbolisation au sein du tout de la culture.

4.3.4 La fonction des formes symboliques pour la constitution de l'expérience

Avant d'y arriver toutefois – et notre discussion à ce sujet nous mettra sur la piste de ces nouvelles considérations –, nous devons mentionner que nous pouvons identifier encore un dernier axe utilisé par Cassirer pour distinguer les formes symboliques les unes des autres au plan analytique. Cet axe est celui que nous pouvons appeler celui de la *fonction*, ou encore le rôle des formes symboliques dans la constitution d'une expérience unifiée. De plus, ce dernier axe apparaît comme un principe de distinction beaucoup moins systématique²³⁸. Il n'est, en fait, réellement mobilisé par Cassirer pour présenter les formes symboliques que dans son ouvrage *Essai sur l'homme*. En effet, dans cet ouvrage, en plus d'insister sur les différents systèmes de référence qui sont structurants pour l'expérience dans chaque forme et sur les différents régimes de la pensée dans lesquels se réalise cette expérience, Cassirer présente les différentes fonctions, les différentes tâches que réalise chaque forme symbolique pour la constitution de l'expérience et plus précisément dans la constitution de l'expérience, d'un phénomène particulier, soit la conscience de soi de l'homme.

Ainsi, Cassirer précise dans cet essai que le mythe et la religion permettent que se réalise chez l'homme un sentiment de communion et d'unité non problématique avec l'ensemble du cosmos, de la nature et de la société. D'abord, dans la pensée proprement mythique,

[...] la ferme croyance en l'unité de la vie éclipse toutes ces différences [les différences entre les choses empiriques] qui, à nos yeux, paraissent évidentes et irréductibles. Mais il n'y pas lieu de supposer que le primitif les ignore tout à fait. Ces différences ne sont pas niées empiriquement, mais considérées comme non pertinentes d'un point de vue religieux. La nature devient, dans le sentiment religieux et mythique, une grande société, la *société de la vie*. Dans cette société l'homme n'occupe pas une place privilégiée²³⁹.

²³⁸ Comme nous l'avons déjà annoncé plus tôt, ce troisième axe de distinction des formes apparaît selon nous davantage comme un principe permettant de penser l'articulation et l'interpénétration des formes que leurs distinctions. Comme nous ne pourrions traiter de la question de l'articulation des formes dans la constitution de l'expérience que plus loin, nous nous contentons ici de présenter en quoi ce troisième axe permet de poser certaines distinctions entre les formes et cette présentation des fonctions de chaque forme pour la constitution de l'expérience nous sera utile au moment où nous traiterons de leur articulation.

²³⁹ Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, op. cit., p. 124.

Et ici, il y a tout un ensemble de tabous et de règles strictes et contraignantes qui règlent la vie au sein de cette société et qui, en structurant sa pratique, déterminent également la conscience que l'on peut en avoir. Puis, plus tard, la pensée plus spécifiquement religieuse, que Cassirer associe au culte des dieux personnels, comme dans la mythologie grecque et comme dans toutes les grandes religions monothéistes,

[...] enveloppe une cosmologie et une anthropologie, répondant à la question de l'origine du monde et de la société humaine. De cette origine découlent les devoirs et les obligations de l'homme. Ces deux aspects ne sont pas nettement différenciés; ils se combinent et se fondent en ce sentiment fondamental que nous avons essayé de décrire comme sentiment de la solidarité de la vie²⁴⁰.

La forme mythique du monde met typiquement l'homme en relation avec le tout de la vie et en posant cette relation, lui permet ultimement de se reconnaître au sein de cette relation, selon la perspective que lui offre sur lui-même cette relation avec le cosmos.

Dans cet essai, Cassirer présente également la forme symbolique du langage. Toutefois, quant à cette dernière, il demeure surtout attaché à décrire la particularité de son système de référence, ne faisant que quelques brèves allusions à sa fonction, à son « rôle principal, qui est de communication²⁴¹. » Le rôle du langage est selon Cassirer, de lier chacun des membres d'une communauté linguistique les uns aux autres en leur permettant de vivre dans le même monde, de se référer les uns aux autres aux mêmes ensembles de métaphores phonétiques pour partager leur monde et le construire. Pour lui, le langage permet typiquement de réaliser une relation de l'homme à ses semblables, et ainsi permet une reconnaissance des individualités au sein de cette relation.

Il présente ensuite la forme symbolique de l'art dont il définit la fonction comme étant celle de permettre, grâce aux « langues caractéristiques » de chaque type de performance artistique, à ses diverses formes plastiques, poétiques ou autres, de réaliser une « intensification » des vécus proprement affectifs en mettant en forme l'émotion, en incarnant l'affect dans ces formes²⁴².

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 138.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 313.

²⁴² *Ibid.*, p. 205.

La liberté esthétique n'est pas l'absence de passions, l'apathie stoïcienne, mais précisément le contraire. Elle signifie que la vie émotionnelle atteint sa plus grande force et qu'en cette force même elle change de forme. Car nous ne sommes plus ici dans la réalité immédiate des choses, mais dans le monde des formes sensibles pures. Dans ce monde tous les sentiments subissent une sorte de transsubstantiation quant à leur essence et leur caractère. Les passions elles-mêmes sont délivrées de leur poids de matière. Nous sentons leur forme et leur vie mais nous ne sentons plus leur entrave²⁴³.

L'art a donc comme fonction de constituer les vécus affectifs de manière plus stable en leur donnant une forme déterminée et un matériau dans lequel s'exprimer. Il met donc en quelque sorte l'homme en relation avec sa propre structure affective et lui permet de se connaître au sein de cette relation; en mettant face à lui dans des objets artistiques ses peurs, ses démons, ses désirs, ses pulsions, l'homme peut s'en distancier, mais aussi les maîtriser.

Par la suite, Cassirer présente également l'histoire comme forme symbolique. La fonction de l'histoire est, contrairement à celle de l'art, non pas de rendre visible les vécus émotifs ou affectifs en les intensifiant tour à tour, dans leurs expressions isolées, mais bien de réaliser une intégration des vécus de manière à fonder une connaissance de soi de l'esprit en tant qu'unité immortelle de l'expression. Pour Cassirer, le travail de réinterprétation continue des œuvres est un travail de réinsertion mémorielle des expressions et des vécus passés dans une signification globale de l'homme qui est construite dans la contemporanéité de la recherche historique, et qui est appelée à être toujours reconstruite, par un travail permanent d'intégration des œuvres à la signification de l'homme.

²⁴³ *Ibid.*, pp. 211-212. Cassirer mentionne également : « Tolstoï voit dans l'art un foyer de contagion. [...] Cependant, le point faible de cette théorie est évident. Tolstoï passe sous silence un élément fondamental de l'art, celui de la forme. L'expérience esthétique – l'expérience de la contemplation – est un état d'âme qui n'a pas la froideur du jugement théorique et la pondération du jugement moral. Elle est faite des forces passionnelles les plus vives, mais la passion elle-même change ici à la fois de nature et de signification. Wordsworth définit la poésie comme « une émotion qu'on se rappelle dans la sérénité ». Mais la sérénité que nous sentons dans la grande poésie n'est pas celle du souvenir. Les émotions éveillées par le poète ne sont pas un passé lointain. Elles sont « ici » – vivantes et immédiates. Nous sommes conscients de leur toute-puissance, mais cette puissance s'exprime différemment. Elle est vue plutôt qu'immédiatement sentie. Nos passions ne sont plus d'obscur et impénétrables puissances; elles deviennent, pour ainsi dire, transparentes. » (*Ibid.*, pp. 210-211.)

L'histoire n'est pas la connaissance de faits ou d'évènements extérieurs; c'est une forme de connaissance de soi. Pour me connaître moi-même, je ne peux tenter d'aller plus loin que moi-même et sauter, pour ainsi dire par dessus mon ombre. Je dois choisir la méthode d'approche opposée. L'homme, en histoire, retourne constamment à lui-même; il essaie de se rappeler et de faire revivre l'ensemble de son expérience passée. Mais le moi historique n'est pas un simple moi individuel. Il est anthropomorphique mais non pas égocentrique. Nous pouvons dire, de façon paradoxale, que l'histoire recherche un « anthropomorphisme objectif ». En nous faisant connaître le polymorphisme de l'existence humaine, elle nous libère des fantaisies et des préjugés d'un moment unique et particulier. Le but de la connaissance humaine est d'enrichir, d'élargir et non pas d'effacer le moi, notre ego connaissant et sentant²⁴⁴.

Ainsi, l'histoire, par opposition à l'art, ne vise pas à réaliser une connaissance de soi par le biais de l'intensification des vécus, mais davantage par leur intégration au sein d'une signification universelle de l'homme, et en cela, elle vise une connaissance de soi par l'intégration de ses expressions au sein d'une image unique et synthétique²⁴⁵. C'est pourquoi il est possible rapprocher l'histoire davantage de la science que de l'art. En effet, comme le dit Cassirer :

La plupart des auteurs ont cherché la différence entre l'histoire et la science dans la logique de l'histoire et non dans son objet. Ils se sont donnés le plus grand mal pour construire une nouvelle logique de l'histoire. Mais toutes ces tentatives ont été vouées à l'échec. En effet, la logique est, somme toute, chose très simple et uniforme. [...] Pensée historique et scientifique ne se distinguent pas par leur forme logique mais par leurs buts et leur objet²⁴⁶.

Finalement, selon Cassirer, la science a quant à elle pour fonction de « nous [assurer] de la stabilité du monde [comprendre du monde de la nature] »²⁴⁷ et cela, comme nous l'avons vu au chapitre 2, en s'efforçant de mettre l'ensemble des phénomènes côte-à-côte, au sein d'un

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 268.

²⁴⁵ « Posséder le monde de la culture, c'est le reconquérir sans cesse par la mémoire de l'histoire. Mais le souvenir n'est pas simple reproduction. C'est une nouvelle synthèse intellectuelle – un acte constructif. Dans cette reconstruction, l'esprit de l'homme a un mouvement opposé à la démarche originelle [c'est-à-dire la démarche par laquelle l'œuvre culturelle, par exemple une œuvre d'art a été initialement produite]. Toutes les œuvres de la culture ont leur origine dans un acte de solidification et de stabilisation. L'homme ne pourrait pas communiquer ses pensées et ses sentiments, et il ne pourrait donc pas vivre dans un monde social, s'il n'avait le don particulier d'objectiver ses pensées, de leur donner une forme solide et permanente. L'histoire décèle derrière ces formes fixes et statiques, ces œuvres pétrifiées de la culture, les impulsions dynamiques originelles. Les grands historiens ont le don de ramener tous ces simples faits à leur *fieri*, toutes les productions aux processus, toutes les choses ou institutions statiques à leurs énergies créatrices. » (Ernst Cassirer, *Ibid.*, p. 260.)

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 247-248.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 289.

même système de référence, de leur donner une signification comparée en constituant une expérience universelle du monde de la nature. L'homme se connaît dans la science en s'excluant progressivement du monde des choses, d'abord en les maîtrisant, en les mettant face à lui grâce à l'outil et à la technique, et ensuite en les mettant face à lui dans une connaissance synthétique dans la science²⁴⁸. La science de la nature et la technique ont essentiellement pour fonction de mettre l'homme en relation d'opposition avec le monde du « ça » et de faire en sorte qu'il se découvre et se reconnaisse dans cette relation.

Pour Cassirer, ces différentes formes symboliques ont donc chacune un *rôle* particulier à jouer dans la constitution de l'expérience de soi de l'esprit et de l'homme, dans la constitution d'une conscience de soi, selon la *manière* dont elle met l'homme en relation avec d'autres phénomènes, dont elle pose de manière toujours plus franche et analytique l'individualité de l'homme au sein de chacune de ces relations avec la société de la vie, avec d'autres « toi », avec sa propre structure affective, avec la société humaine et finalement avec le monde des choses, le monde du « ça »²⁴⁹. D'ailleurs Cassirer conclut son *Essai sur l'homme* en écrivant :

²⁴⁸ Notons que nous n'avons pas discuté plus haut de la technique puisqu'il n'en est pas question dans *Essai sur l'homme*. Cassirer aborde ce thème en mettant de l'emphase de manière éloquente la fonction de la technique dans la constitution de la conscience de soi de l'esprit, soit celle de découvrir sa volonté en mettant le monde des objets à distance dans le cadre de l'action qui est portée sur lui, dans un essai intitulé « Forme et Technique », présenté notamment dans le recueil *Écrits sur l'art*. (Ernst Cassirer, 1995, « Formes et techniques », *Écrits sur l'art*, trad. F. Capeillères, Paris, Cerf, pp. 61 à 100.)

²⁴⁹ Il faut donc voir que, pour Cassirer, la différenciation d'un phénomène et la possibilité d'en faire l'expérience, d'en avoir conscience, dépend toujours cependant d'une intégration, c'est-à-dire de la possibilité de comparer ce phénomène aux autres, ou du moins de le mettre en relation, avec d'autres et, par conséquent, d'avoir un principe qui permette de rendre ces phénomènes comparables, d'un certain point de vue. Nous avons vu comment, avec ses régimes de pensée, avec son système de référence particulier, avec ses fonctions, chaque forme symbolique constitue un principe de mise en relation, un principe « intégratif » grâce auquel la conscience parvient à différencier les phénomènes, et notamment à différencier l'homme et son activité, de réaliser une connaissance ou du moins une intuition de l'homme, de son individualité, de sa particularité au sein de la totalité des phénomènes du monde. C'est ce que l'on comprend quand Cassirer écrit dans le passage ci-haut que chacune des formes symboliques « ouvre un nouvel horizon et nous montrer un nouvel aspect de l'humanité ».

La culture, prise dans son ensemble, peut-être envisagée comme le procès de la libération progressive de soi de l'homme. Le langage, l'art, la religion, la science, sont les divers moments de ce procès. En chacun d'eux l'homme découvre et prouve un pouvoir nouveau – le pouvoir de construire son propre monde, un monde « idéal ». La philosophie ne peut renoncer à chercher une unité fondamentale dans ce monde idéal. Mais elle ne confond pas cette unité avec la simplicité. Elle ne méconnaît pas les tensions et les frictions, les fortes oppositions et les profonds conflits entre les différents pouvoirs de l'homme. Ceux-ci ne peuvent se réduire à un commun dénominateur. Ils tendent vers des directions opposées et obéissent à des principes différents. Mais cette multiplicité et cette disparité ne dénotent ni désaccord ni disharmonie. Toutes ces fonctions sont complémentaires. Chacune ouvre un nouvel horizon et nous montre un nouvel aspect de l'humanité. La dissonance est en même temps harmonie; les contraires ne s'excluent pas; ils sont interdépendants : « L'harmonie dans la contrariété, comme pour l'arc et la lyre. »²⁵⁰.

Ainsi, les formes symboliques sont un principe par lequel l'homme peut structurer son monde et elles sont également différentes façons qu'a l'homme de se structurer lui-même; l'homme et son activité étant en quelque sorte eux-mêmes un des phénomènes du monde sur lesquels les formes posent leur principe de vision, révélant tantôt l'un de ses aspect tantôt l'autre.

Dans ce même passage Cassirer mentionne que ces différentes facettes de lui-même que l'homme met à jour sans cesse par la détermination symbolique qu'il fait de lui-même sont sans cesse en conflit les unes avec les autres, qu'elles ne sont pas non plus libres de toute contradiction. Néanmoins, il dit également, et il termine son ouvrage avec cette idée, que l'homme parvient à *intégrer* ces différents aspects qu'il découvre de lui-même dans une certaine harmonie ou du moins, qu'il parvient à se voir, sinon du moins à se *ressentir*, comme homme de manière générale, à acquérir une conscience relativement stable et générale de lui-même qui se situe en quelque sorte au carrefour de tous ces aspects qui le révèlent à lui-même, au carrefour des différentes perspectives qu'il a sur lui-même. C'est donc poser que les différentes expériences que l'homme peut avoir de lui-même, les différentes formes de conscience qu'il peut prendre, de toutes ses faces et de toutes ses dimensions, parviennent à une certaine intégration qui font un objet total et unifié de lui pour la conscience et l'expérience. Or nous voyons bien qu'ici, cette relative unité de la conscience de soi est *posée* par Cassirer et que celle-ci n'est pas *analysée ou théorisée*. C'est-à-dire que l'unité du travail des différentes formes de la symbolisation dans la constitution d'expérience ou de conscience

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 317.

globale des phénomènes et, dans ce cas-ci, dans la constitution d'une conscience de soi de l'homme, n'est pas ici abordée ou discutée; elle n'est que supposée à titre d'hypothèse. Et nous aurons l'occasion de voir que cette question n'a, à toutes fins pratiques, jamais été abordée par Cassirer très rigoureusement. Discuter de la notion d'expérience et de conscience de soi de l'esprit chez Cassirer et mettre cette notion en relation avec ce qu'il dit de manière plus générale à propos de la constitution d'une expérience unifiée du monde sera la tâche qui nous occupera un peu plus loin, à la dernière section de ce chapitre, et elle nous conduira à aborder la troisième et dernière définition de la notion de forme symbolique que l'on peut trouver chez Cassirer, c'est-à-dire sa signification en tant que « *forma formans* », en tant que travail causant la constitution de l'expérience symbolique, du processus de différenciation des phénomènes, ce qui inclut de la différenciation de l'esprit lui-même, de ses fonctions, de ses régimes de pensée, des styles et des formes de ses performances.

Pour l'instant, avant d'aborder ces nouvelles questions, il paraît souhaitable de résumer brièvement ce que nous avons jusqu'ici dit à propos du système de l'esprit et des formes symboliques et de présenter une dernière fois de manière synthétique l'ensemble des concepts que Cassirer définit comme *a priori* analytiques pour produire des représentations scientifiques de l'activité de symbolisation. Nous nous sommes jusqu'à présent concentré à comprendre et à décrire le cadre analytique que nous propose Cassirer pour observer et interpréter la totalité vivante de l'activité de symbolisation, la totalité de la culture donc, pour la décomposer en objets idéaux, en significations univoques. Nous avons vu que Cassirer nous propose de la décomposer en différentes formes symboliques qui sont distinguées analytiquement et systématiquement selon trois axes principaux de comparaison. Ces trois axes sont, d'abord, l'axe de ce que nous avons appelé des différents régimes de la pensée, ensuite l'axe des systèmes de référence, des principes de structuration des phénomènes, et finalement l'axe des fonctions ou du rôle des formes dans la constitution d'une expérience globale du monde, mais, surtout, dans la constitution d'une conscience de soi de l'homme. Ceci constitue donc le cadre analytique, le système de mesure ou de référence pour analyser la totalité des phénomènes de l'activité de symbolisation, pour la décomposer en objets idéels qui soient pourvus d'une unité synthétique. De ce point de vue, les formes symboliques sont des concepts purement analytiques et elles peuvent de manière générale être décrites, leur

signification peut être donnée entièrement, en établissant, en quelque sorte, leur « position » simultanément sur chacun de ces trois axes.

C'est donc en ce sens que, comme nous l'avons annoncé d'entrée de jeu et comme nous avons tenté de le montrer tout au long de ce qui a précédé, l'effort conceptuel que déploie Cassirer, la tâche qu'il se donne et qu'il accomplit à travers sa *Philosophie des formes symboliques*, est comparable celle que se donne et qu'accomplit la mathématique, au sein des sciences de la nature. La tâche de la mathématique est de produire des systèmes synthétique d'analyse des phénomènes de la nature qui rend ensuite la tâche possible d'interpréter la nature grâce à ces concepts, par exemple dans le cadre de la science physique. Et nous pouvons dire que là est le véritable apport de la pensée cassirerienne aux sciences de la culture soit de se présenter comme un système synthétique et comme une méthode de constitution conceptuelle propre à l'analyse de la culture. Pour Cassirer :

La culture crée sans cesse, en un flux ininterrompu, de nouveaux symboles du langage, de l'art, de la religion. La science et la philosophie doivent en revanche décomposer ce langage symbolique en ses éléments pour pouvoir le comprendre : elles doivent traiter par l'analyse ce qui est né d'une synthèse²⁵¹.

Et ce que Cassirer apporte à ce large projet de connaissance est précisément un principe de traitement analytique²⁵².

Mais, de la même manière que les ensembles de nombres ou les ensembles géométriques sont parfaitement inutiles à la représentation scientifique des phénomènes de la nature en l'absence d'une théorie et d'une méthode de la mesure des phénomènes vécus ou perçus, de même qu'en l'absence d'une pensée des relations logiques qui peuvent se réaliser entre les nombres, comme nous l'avons vu à la fin du chapitre 2, le système des formes symboliques demeure également inutile pour la représentation scientifique des phénomènes culturels en l'absence d'une théorie et d'une méthode d'interprétation propre à un système fondé sur des

²⁵¹ Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 175.

²⁵² De plus nous avons vu qu'il ne soumet pas cette analytique aux catégories de la mathématique et que, bien qu'elle n'est désormais qu'une signification fonctionnelle et idéale, loin d'être sans fondement propre, cette analytique se fonde sur des catégories qui ont un « *fundamentum in re* ». Ce fondement réel se trouve dans la continuité qu'elles accusent avec les sources intuitives qui permettent la perception du subjectif et que la pensée est parvenue à déterminer symboliquement.

catégories d'orientation et de fonction et en l'absence d'une pensée des relations que peuvent entretenir ces formes entre elles, de leurs articulations possibles dans le cadre de la constitution de l'expérience. Dans ce qui suit, nous présenterons donc les éléments importants de la perspective de Cassirer sur l'interprétation, sur sa compréhension du processus par lequel on fait « entrer » les phénomènes culturels vécus dans les catégories idéelles que sont les formes symboliques pour les représenter. Et nous montrerons ensuite que l'œuvre de Cassirer, si riche dans la perspective de la fondation des conditions de possibilité d'une analytique de la culture, trouve à la fois sa valeur et sa limite dans son silence quasi total à propos de la question des articulations possibles des formes symboliques dans la constitution de l'expérience. Nous verrons qu'elle trouve dans ce silence sa valeur, parce qu'à notre avis seul ce silence permet à Cassirer de fonder des concepts analytiques aussi limpides et systématiques pour servir la connaissance de la culture. Mais nous verrons qu'elle y trouve aussi sa limite, parce qu'ainsi elle ne réalise pas une connaissance de la culture – seulement une connaissance et une construction des *a priori* qui lui sont nécessaires. Nous verrons, en outre, qu'il appartient maintenant aux sciences particulières de la culture de s'en saisir afin de réaliser une véritable compréhension de la culture, de la manière dont elle se structure et se maintient. Ainsi, nous débiterons en présentant sa perspective sur l'interprétation et nous poursuivrons en discutant de sa perspective sur l'articulation des formes symboliques. Notons que c'est seulement lors de cette dernière discussion que nous aborderons la troisième et dernière signification que Cassirer attribue à la notion de forme symbolique.

4.4 L'interprétation des phénomènes de symbolisation par les formes symboliques

Parler d'un principe et d'une méthode d'interprétation consiste à parler de la distance qu'il y a entre des concepts formés analytiquement et un tout phénoménal – ici, l'activité de symbolisation – formé de différents vécus, et cela consiste également et principalement à parler de la manière dont nous comblons cette distance par notre activité. Comme nous avons déjà largement discuté précédemment des concepts analytiques que Cassirer construit pour analyser la culture, dans ce qui suit, nous discuterons d'abord de la manière dont Cassirer envisage que se *vit* la totalité de l'activité de symbolisation. Nous verrons que pour Cassirer la culture vécue, la totalité de l'activité de symbolisation qui forme une culture consiste en

une relation dialectique entre des subjectivités et des systèmes objectifs. Nous pourrions ensuite discuter de ce qu'il soutient à propos de la manière d'arrimer vécus et concepts dans ce domaine, à propos de la méthode souhaitable pour interpréter la culture grâce à ces concepts et pour proposer des représentation scientifique de l'activité de symbolisation. Aussi, en plus de considérer la méthode que Cassirer préconise pour effectuer correctement ce travail de représentation, nous nous pencherons également sur l'information que nous permet de tirer ce type de représentation à propos des phénomènes de culture ainsi que de ce que ces représentations ne permettent pas de voir.

Pour Cassirer, nous l'avons déjà dit, la totalité de l'activité de symbolisation est un tout effervescent d'activités de sujets qui s'expriment spontanément et qui ont tous leurs propres idiosyncrasies. Pris en son sens phénoménal, cette activité est une totalité entièrement non problématique, c'est la totalité de la vie subjective, ou plutôt *des* vies subjectives et intersubjectives qui s'expriment et qui agissent dans un monde commun. Steve Lofts débute d'ailleurs un article sur la théorie cassirerienne du sujet en écrivant : « It is often forgotten that Cassirer's « critique of culture » entails a « critique of the subject » of culture; for culture exists only insofar as an individual subject actively engages with other subjects in its continual construction and reconstruction²⁵³. » Lofts souligne là deux points importants, soit, d'une part, que la culture et ses formes objectives n'existent que dans la mesure où l'activité subjective les vit et les réalise et, d'autre part, que cette dimension subjective de la culture chez Cassirer est souvent passée sous silence, deux points avec lesquels nous sommes entièrement d'accord. Lofts soutient également dans cet article que le sujet et son activité particulière de symbolisation a chez Cassirer une double face et même un double rôle dans le tout de la culture, dans sa constitution, son maintien et sa reproduction constante. Il est d'une part déterminé par les formes culturelles, en ce sens que le sujet ne se voit et n'acquiert une conscience de lui-même qu'à travers ces formes, ce que nous avons déjà partiellement vu, et il est d'autre part lui-même la détermination de la culture et de ses formes objectives, en ce sens qu'il la construit par son activité. Lofts soutient dans cet article que c'est surtout cette deuxième face du sujet qui est constamment esquivée au sein des interprétations de l'œuvre

²⁵³ Steve Lofts, 2004, « The Subject of Culture », dans *Symbolic Forms and Cultural Studies: Ernst Cassirer's Theory of Culture*, C. Hamlin et J.M. Krois (dir.), New Haven and London, Yale University Press, p. 61.

cassirerienne. Nous sommes aussi pleinement d'accord avec cette idée. Cependant, alors que Lofts la met de l'avant dans cet article afin de mettre de l'emphase sur la manière dont Cassirer comprend l'articulation dialectique des dimensions subjectives et objectives de la culture *dans l'activité* et sur la manière dont Cassirer développe ainsi une théorie du sujet, nous récupérerons quant à nous cette idée en ce qu'elle contient la perspective de Cassirer sur ce qu'est le *vécu* culturel. Cela nous permettra de comprendre comment Cassirer envisage la relation et l'articulation de ce vécu culturel dialectique et des concepts analytiques qu'il propose pour comprendre ce dernier, pour le donner à voir dans la représentation scientifique. Ainsi, il convient d'insister sur le fait que nous avons ici à faire à deux concepts ou deux niveaux différents de l'objectivité qu'il importe de ne pas confondre. Il faut effectivement distinguer d'une part l'objectivité tangible, matérielle et intersubjective des formes cristallisées de la culture, par exemple les langages formalisés et les œuvres d'art qui circulent au sein d'une communauté culturelle, qui forment, dans leur relation avec les interprétations et la spontanéité des subjectivités, l'activité culturelle dialectique, le *vécu* de la culture. Et d'autre part, il faut également distinguer l'objectivation de la *totalité* de cette activité dialectique, de la totalité de ce vécu dans le concept analytique, dans le cas de Cassirer, dans le concept de formes symboliques. Cette deuxième dimension de l'objectivation est celle dans laquelle s'insère le principe d'interprétation dont nous souhaitons ici traiter. Nous traiterons d'abord de la dialectique entre subjectivités et objectivité dans l'activité et nous traiterons ensuite de la manière dont on peut objectiver cette dialectique dans le concept.

4.4.1 La conception cassirerienne du vécu culturel : la dialectique de la subjectivité et de l'objectivité dans l'activité de symbolisation

Nous pouvons donc maintenant traiter avec un peu plus de précision de la manière dont Cassirer conçoit que ce vécu de l'activité de symbolisation se réalise, comment il conçoit cette activité comme une dialectique entre subjectivité et objectivité et en particulier, nous pourrions traiter de la manière dont il conçoit l'interpénétration de ces niveaux subjectifs et objectifs dans la réalisation de l'activité de symbolisation. Nous pouvons voir cette idée selon laquelle l'activité culturelle est une activité spontanée et subjective qui se déroule cependant toujours en relation à des formes objectives exprimées quand Cassirer traite de l'interaction

de la subjectivité et de l'objectivité dans le domaine scientifique, dans son ouvrage *Substance et fonction* et qu'il écrit :

On est donc alors toujours conduit à se réclamer d'un mouvement de la pensée, qui n'a rien à voir avec une simple translation de représentations et où les acquis, une fois enregistrés, se trouvent codifiés et servent de point de départ à de nouveaux développements. C'est alors l'activité autonome elle-même qui devient la source à laquelle s'alimente et qui permet de reconnaître l'existence d'un corps durable de vérités. Au cœur même de l'acte, dans son dynamisme producteur, la pensée discerne la présence d'un produit logique, dans la mesure où elle est intimement convaincue que cet acte ne procède pas de manière arbitraire et suit des règles constantes auxquelles il ne saurait échapper, à moins de renoncer à toute assurance et à toute détermination. La « spontanéité » de la pensée constitue ainsi, non pas, l'opposé, mais bien le corrélat nécessaire de cette « objectivité » qu'elle est seule à pouvoir atteindre²⁵⁴.

Nous voyons là que les formes objectives, les langues, les religions particulières, les récits mythiques, tout autant que les concepts scientifiques, ne constituent pas des *déterminations* de la pensée et de l'action symbolique, mais bien des pôles autour desquels s'organisent différents *styles* subjectifs de la pensée, de l'activité de symbolisation. Comme le dit Lofts, Cassirer ne saurait être plus en accord avec l'expression de Lacan selon laquelle « le style, c'est l'homme lui-même » car, pour Cassirer, « a style is (...) an individual manifestation of the universal form of the symbolic function »²⁵⁵. Ainsi par exemple, ce que nous avons appelé un système de référence, un principe de structuration du monde, comme un langage ou la dichotomie sacré/profane, ne constitue pas en lui-même *une* structuration du monde, une signification fixe sur le monde. Il constitue un point de référence autour duquel les subjectivités articulent dans les styles et les directions les plus variées leurs propres structuration du monde, produisent leur propre signification unique et irréductible à la seule cohérence du système de référence. Le système de référence se présente en d'autres mots comme un point commun à partir duquel les subjectivités prennent acte de leur liberté respective de pensée, ou du moins exercent cette liberté et cette spontanéité sans pour autant en prendre nécessairement conscience, et façonnent des significations qui dépendent de ce système de référence en ce qu'elles n'ont sens qu'en vertu de lui, mais qui dépendent plus encore du *style* avec lequel ces subjectivités sont en relation avec ce système de référence,

²⁵⁴ Ernst Cassirer, *Substance et fonction*, op. cit., p. 358.

²⁵⁵ Steve Lofts, « The Subject of Culture », loc. cit., p. 65.

dans leur propre processus créatif. Ces différents styles se matérialisent dans les utilisations individuelles de la langue, dans les interprétations des dogmes religieux, dans les œuvres qui font le monde de la culture. Ainsi, ce sont ces styles diversifiés et même parfois contradictoires de l'activité de symbolisation, ainsi que les œuvres auxquelles ils donnent lieu, qu'il faut observer afin de trouver autour de quels pôles nous pouvons concevoir qu'ils se définissent et se réalisent, précisément, en tant que styles. Comme le dit Cassirer :

Ce n'est pas en observant, pesant et mesurant, que nous serons conscients de cette identité [de l'identité des formes de la culture] pas plus que nous ne pourrons l'inférer par des inductions psychologiques. Elle ne peut se manifester que dans l'action. Une culture ne nous sera accessible que si nous y entrons activement²⁵⁶.

Aussi, nous avons jusqu'ici parlé de la façon dont les styles subjectifs de l'activité de symbolisation se déploient, dans la totalité vivante de la culture, en relation à différents systèmes de référence ou à différents points de focalisation. Or, nous avons vu que ces différents systèmes de référence ne constituaient qu'un axe à partir duquel poser les différences analytiques entre les formes symboliques, les formes symboliques étant distinguées également en fonction de leur situation sur l'axe des régimes de la pensée de même que sur celui des fonctions de l'expérience et de la conscience de soi. Par conséquent, il faut voir également que les styles subjectifs de l'activité de symbolisation doivent révéler la manière dont l'activité subjective s'articule à ces deux autres axes. Il faut voir dans la manière particulière par exemple qu'un enfant exprime ses peurs, dans la façon dont il est attiré ou repoussé par des éléments du monde, qu'il s'agit là du style particulier dans lequel il manifeste un régime de pensée expressif, d'une manière particulière dont il se connaît lui-même, individu, en se mettant en relation, en communion avec ces autres figures expressives.

Ainsi, pour Cassirer, décrire analytiquement les formes de la culture, c'est donner une *signification* au déploiement ininterrompu de ces différents styles, c'est montrer en quoi ces éléments, systèmes de référence, régimes de pensée et fonctions dans l'expérience de soi sont des points centraux autour desquels regrouper les styles de la pratique de la symbolisation pour leur donner une signification, c'est montrer comment ils sont les points centraux qui font de cette activité non un flux informe, mais précisément une variété d'activités stylisées,

²⁵⁶ Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., p. 165.

un déroulement et un écoulement permanent de relations structurées entre des sujets et la matérialité de leur monde symbolique. Ainsi la totalité de l'activité de symbolisation n'est pas en elle-même une activité décomposée en moments disjoints, elle est un tout de styles qui se réinventent sans cesse et qui, en tant que styles, sont l'expression d'une relation entre les idiosyncrasies subjectives et des formes objectives. Dans l'expression et la manifestation active du style cependant, cette relation et les deux moments qu'elle joint peuvent être plus ou moins distincts les uns des autres et même la majorité du temps cette relation n'est pas vécue *comme relation*, mais seulement comme *manifestation spontanée de soi*; en effet, le style propre dans lequel nous pratiquons le langage par exemple, semblant vouloir effacer toute distance qu'il y a entre notre propre structure affective et le langage dans lequel elle se donne une forme, témoigne de cela. Ces relations entre subjectivité et objectivité peuvent donc en quelque sorte et dans la mesure où elles sont vécues dans l'activité de la culture être largement insignifiante pour la conscience, étant constamment dissoutes les unes dans les autres au sein du flux de la culture. La tâche analytique est précisément de *dire* cette relation et ces moments et, par là, de la rendre signifiante, de lui donner une existence pour la conscience de même qu'à ces deux moments, objectifs et subjectifs qui sont pourtant indissociables quand ils se réalisent dans l'activité.

4.4.2 L'objectivation de la dialectique de l'activité de symbolisation dans le concept de forme symbolique

Ceci nous conduit donc à aborder la question de la façon dont on peut objectiver cette relation dialectique dans le concept. La tâche analytique, telle que Cassirer la définit, est de théoriser les formes objectives de la culture, de les *montrer* comme étant la constante des styles, comme le point autour duquel l'activité s'organise comme style, comme ce qui structure les styles, et de faire ainsi apparaître ces styles *comme relation* entre un moment objectif et un moment subjectif et non comme immédiateté de l'expression subjective. En effet, la manière que propose Cassirer pour objectiver analytiquement l'activité dialectique de la symbolisation est finalement de formuler le moment objectif de cette relation dialectique et de faire apparaître par là toutes les activités comme relations de subjectivités les plus diverses à ces moments objectifs, à ces formes objectives de la symbolisation. Ainsi, on pourra représenter, par exemple, une totalité culturelle donnée, un ensemble donné d'activités de

symbolisation en montrant que certaines de ces activités s'organisent et se structurent autour de trois ou quatre grandes formes symboliques que nous aurons définies analytiquement en décrivant leur situation selon les trois grands axes de distinctions des formes symboliques, que nous avons identifiés plus tôt²⁵⁷. C'est là le processus complexe d'interprétation que doit réaliser une analytique de la culture pour Cassirer : observer les styles de l'activité de symbolisation et comprendre, voir et surtout dire ce qui en eux relève du domaine de l'objectif, ce qui en eux tous peut être pensé et peut avoir une signification *comme relations*, toujours différentes, de sujets avec les mêmes structures objectives.

Au sujet de la *méthode* de cette interprétation analytique de la culture, nous avons vu quelle était la logique des concepts de forme symbolique, nous avons vu les trois axes qui pouvait nous permettre de les distinguer les unes des autres, et par conséquent nous avons vu les trois dimensions de ces structures objectives que l'on peut voir comme étant comme les centres à partir desquels interpréter les styles comme relation d'un moment objectif et d'un moment subjectif. Il faut parvenir à voir dans les expressions culturelles, dans la diversité des activités de symbolisation, différents styles qui sont autant de relations entre l'expression d'une subjectivité spontanée, d'une part, et un système de référence, un régime de la pensée ainsi que d'un domaine de l'expérience de soi, d'autre part. La forme symbolique renvoie donc à la manière dont les activités de symbolisation subjectives sont des relations de l'activité subjective simultanément avec un élément de chacun de ces trois domaines objectifs, chacun de ces axes, et que ceci permet de définir, de donner une signification à ces activités. C'est pourquoi, comme nous l'avons dit, l'analyse de la culture, l'interprétation de l'activité de symbolisation, chez Cassirer, revient donc toujours à formuler ces moments objectifs, à les

²⁵⁷ Et c'est d'ailleurs ce que Cassirer fait quand il analyse la totalité de l'histoire de la culture et de la symbolisation en montrant que nous pouvons la comprendre comme s'organisant autour de cinq grandes formes symboliques qu'il décrit dans son *Essai sur l'homme*, soit le mythe et la religion, le langage, l'art, l'histoire et la science. Or, nous voyons aisément, comme nous l'avons déjà dit plus tôt, que l'on pourrait aussi bien décider de se pencher sur des ensembles culturels moins larges, par exemple, la totalité de l'activité de symbolisation qui se déroule dans un espace national donné, ou encore dans un secteur économique donné, ou même, la totalité de l'activité symbolique déployée par un seul sujet donné. Nous pouvons d'ailleurs trouver un bel exemple de la manière dont Cassirer se sert de différentes formes symboliques pour analyser une totalité d'activité de symbolisation quand il écrit : « Quand les pythagoriciens établissent le rapport d'intervalle des tons, quand ils formulent la loi qui fait dépendre la hauteur des tons de la longueur des cordes de l'instrument, ils sont absolument dans le droit fil de ce type de pensée qui mène à la fondation de la science mathématique de la nature; quand dans leur cosmologie, pour arriver au nombre sacré de dix, ils adjoignent au feu central, à la lune et au soleil, la terre et les cinq planètes, l'« antiterre », ils sont en revanche totalement dans la ligne de la pensée mythique. » (Ernst Cassirer, *Trois essais sur le symboliques*, op. cit., p. 93.)

dire en les exprimant comme une forme symbolique, et cela afin de donner une signification aux activités de symbolisation comme variétés de styles et en ce sens comme totalité structurée et non comme simple flux informé²⁵⁸.

Cassirer expose la manière dont on peut classifier les différentes activités de symbolisation selon que le style de leur réalisation permet de penser qu'elle se réalise en relation avec telle ou telle forme symbolique – de manière plus négative que de manière réellement positive. C'est-à-dire qu'il exprime très clairement ce que cette méthode n'est pas en l'opposant à la méthode de la mesure en sciences mathématiques de la nature, mais qu'il demeure imprécis quant à ce que cette méthode est en elle-même. Ainsi, il écrit au sujet de la distinction qu'il faut faire entre mesure et interprétation :

²⁵⁸ Cette précision faite à propos de la relation entre concept et vécu culturels, nous pouvons revenir brièvement sur notre analyse de la forme symbolique de la science, et en particulier de la science mathématique de la nature, que nous avons présentée au chapitre 2. Nous avons mentionné à ce moment, premièrement, que pour Cassirer toute la science mathématique est traversée et caractérisée par l'utilisation du système de référence de base qu'est l'ordre de progression unitaire et, deuxièmement, par la façon dont elle semble vouloir réaliser l'unité synthétique et, par là, la validité de ses représentations. Nous avons à ce moment fait plusieurs mises en garde à propos de la signification que devait avoir ces deux caractéristiques de la forme symbolique mathématique. En effet, nous avons mentionné qu'il ne s'agissait pas de concevoir le système de l'ordre de progression unitaire et l'accomplissement de l'unité synthétique de ce système comme une détermination de toutes les activités subjectives qui se réalisent dans le contexte de la symbolisation mathématique, mais bien comme une simple signification que l'on peut voir dans la totalité de cette activité. Cette idée devrait donc maintenant pouvoir apparaître en toute clarté. Le système de l'ordre de progression unitaire et la tendance à la synthèse ne sont pas des déterminations de l'activité de symbolisation mathématique, mais des points de référence autour desquels cette activité se structure et qui permettent par conséquent de lui donner sens. S'interroger sur les déterminations de l'activité subjective constitue un tout autre ordre de questionnement sur lequel nous nous pencherons à la prochaine section.

Nous ne comprenons une science dans sa structure logique que lorsque nous avons clairement saisi de quelle façon elle achève de subsumer le particulier sous le général. Mais dans notre réponse à cette question, nous devons nous garder d'un formalisme étroit. Car il n'existe pas de schéma général auquel nous puissions ici nous référer ou duquel nous puissions nous prévaloir. La tâche est identique pour toutes les sciences mais la solution suit des voies très diverses. C'est justement cette diversité qui est la marque spécifique des différents types de connaissance. [...] Chaque concept veut être, suivant sa fonction logique, une « unification du multiple », une relation entre l'individuel et le général. [...] Mais les voies de cet « accommodement », de cette fusion du particulier dans le général ne sont pas les mêmes pour toutes les sciences. C'est ce qui apparaît si nous comparons le système des concepts mathématiques et celui des concepts empiriques de la science de la nature; il en va de même si nous opposons ce dernier au système des concepts historiques. [...] C'est ainsi par exemple que la physique théorique moderne est parvenue à ramener à une source commune toutes les « propriétés » particulières d'une chose données, toutes les caractéristiques qui s'expriment dans une constante physique ou chimique. Elle montre que les propriétés d'un élément, dont chacune aura tout d'abord été découverte par l'observation empirique, sont des fonctions d'une certaine valeur, la valeur du « poids atomique », et s'inscrivent dans une relation régie par les lois, avec le « numéro d'ordre » de l'élément. Il s'ensuit par conséquent qu'un matériau donné empiriquement, un métal quelconque, n'est subsumable sous le concept « or » qu'à la seule condition qu'il possède la caractéristique de base correspondante ainsi que toutes les autres propriétés qui en découlent. Aucune hésitation n'est ici possible. Ne se nomme « or » que ce qui possède un poids spécifique précis, strictement déterminé quantitativement, un conductibilité électrique précise, un coefficient de dilatation précis, etc. Mais si l'on attend quelque chose d'analogue des concepts de forme et de style des sciences de la culture, on se voit bientôt déçu. [...] Dans ce cas également le particulier peut être d'une manière ou d'une autre ordonné au général, mais il ne peut être de la même manière *subordonné* à lui²⁵⁹.

Ainsi, on ne saura pas trouver, par exemple, dans la réalisation d'une activité de symbolisation ou dans l'état d'un artefact, une propriété unique qui puisse nous permettre de dire, « cette expression est en relation avec un système de référence x. » Il faut ici non pas mesurer une propriété de l'œuvre, mais interpréter la totalité de l'œuvre et de ses significations. Cassirer dit encore dans un autre ouvrage dans lequel il traite de la méthode historique, que :

²⁵⁹ Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, op. cit., pp. 157-158.

[...] il devient impossible de « réduire » la pensée historique à la méthode de la pensée scientifique. Connaîtrions-nous toutes les lois de la nature, pourrions-nous appliquer à l'homme toutes nos règles statistiques, économiques, sociologiques, que cela ne nous aiderait pas encore à « voir » l'homme sous cet aspect particulier et dans sa forme individuelle. Nous n'évoluons pas ici dans un univers physique, mais symbolique. Et pour comprendre et interpréter des symboles, il nous faut développer des méthodes autres que celles utilisées pour la recherche des causes. La catégorie de signification ne doit pas être réduite à la catégorie d'être. La rubrique générale sous laquelle serait subsumable la connaissance historique, devrait être décrite non comme une branche de la physique mais comme une branche de la sémantique. Ce sont les lois de la sémantique et non les lois de la nature qui constituent les principes généraux de la pensée historique. L'histoire s'inscrit dans le champ de l'herméneutique plutôt que dans celui des sciences de la nature²⁶⁰.

Toutefois, quant aux principes qui font de cette interprétation de l'œuvre ou de l'activité une interprétation correcte et de qualité, Cassirer demeure évasif et s'en remet en quelque sorte à la perspicacité ainsi qu'à la sensibilité particulière de l'historien ou du scientifique qui souhaite faire une analytique, une interprétation d'un champ culturel donné. Il compare d'ailleurs dans une certaine mesure ce travail au travail artistique dans un passage où il discute d'un discours donné par l'historien Thomas Mommsen. Il débute en relatant lui-même un passage de ce discours. :

L'invention de la pédale qui guide un millier de fils ou la connaissance de l'individualité des hommes et des nations sont des dons du génie qui défient tout enseignement et toute étude. Si un professeur d'histoire pense être capable d'éduquer les historiens – au sens où les étudiants et les mathématiciens classiques peuvent être éduqués –, il est victime d'une illusion dangereuse et nuisible. On ne devient pas historien, on naît historien. L'historien ne peut être éduqué; il doit s'éduquer. » [Et ici Cassirer poursuit et commente en disant :] Mais même si l'on ne peut nier que toute grande œuvre historique contient et implique un élément artistique, ce n'est pas pour autant une œuvre de fiction. Dans sa quête de la vérité, l'historien est soumis aux mêmes règles strictes que le savant. Il doit utiliser toutes les méthodes de l'investigation empirique. Il lui faut réunir tous les témoignages disponibles, comparer et critiquer toutes les sources. [...] Les grands historiens évitent les deux extrêmes. Ils sont empiristes, ils observent et recherchent attentivement des faits particuliers, mais ils ne « manquent pas de poésie ». C'est du sens aigu de la réalité empirique des choses, associé au libre don de l'imagination, que dépend la véritable synthèse ou synopsis historique²⁶¹.

²⁶⁰ Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme*, op. cit., p. 273.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 285-286.

Cassirer n'est à aucun moment plus explicite quant à cette méthode interprétative que dans ce passage.

Ainsi, nous avons une bonne idée de la forme et de la structure que prend une totalité culturelle, en ensemble d'activités de symbolisation, lorsqu'il est analysé, et nous avons également une bonne idée de la relation qu'entretiennent la vivacité de cet ensemble d'activités en tant que vécu et l'image analytique qui est proposée pour la représenter ce vécu de manière synthétique. Cependant, Cassirer nous laisse avec peu d'information concernant une éventuelle méthode de *construction* de cette relation d'interprétation. Proposer quelques principes plus explicites de construction de représentation par le travail d'interprétation exigerait entre autres que les apports de l'herméneutique soit ici pris en considération et joint à la théorisation cassirerienne. Cependant, ce travail dépasse largement le cadre de notre étude ainsi nous nous contentons seulement de le souligner et de le présenter comme axe futur de recherche.

4.5 La forme symbolique comme travail de formation et la question de la représentation du mouvement historique de la culture

Nous avons jusqu'à présent acquis une compréhension de la structure logique des concepts formulés par Cassirer qui doivent servir à fonder des représentations scientifiques de l'état de la culture, de la structure et de la configuration d'ensembles donnés d'activités de symbolisation. De plus, nous avons maintenant une idée de l'information que nous donnent les représentations ainsi structurées de l'activité vécue de symbolisation, de ce qu'elles peuvent nous apprendre au sujet de la culture, mais également de ce qu'elles masquent. Nous pouvons dire à ce sujet que ces représentations nous donnent une idée relativement *statique* de cette activité puisqu'elles sont des représentations exclusivement analytiques. Elles nous donnent en quelque sorte une photo, une image figée de la culture; elles rigidifient un ensemble qui est quant à lui, dynamique, synergétique. C'est d'ailleurs le propre de l'analyse que de donner lieu à cette fixation du vécu dynamique en distinguant les moments d'une activité qui ne connaît pas de frontières réelles ou de coupures, en séparant les moments d'une activité qui est, dans les faits, un pur continuum, un flux synthétique. Par exemple, on ne passe pas par des sauts et par des interruptions de l'activité d'un style de symbolisation à

l'autre, d'une relation avec une forme symbolique à l'autre dans nos activités de symbolisation. Ainsi, on ne passe pas dans une coupure brusque du langage à l'art pour écrire un poème. Les formes sont imbriquées dans notre travail de symbolisation subjectif, dans l'expérience du monde que nous construisons pour nous-mêmes sans cesse. Or, c'est en quelque sorte l'effet secondaire des concepts de formes que de dissocier analytiquement ce qui est indissociable dans le vécu culturel afin de produire une image analytique qui, à certains niveaux est plus claire que celle qui nous est accessible au sein de ce vécu, de la même façon que nous pouvons dire que c'est l'effet secondaire des concepts numériques de séparer le continuum des interactions physiques afin de les représenter par des ensembles de nombre idéels²⁶². Or, pour parvenir à penser ce caractère dynamique et continu du déroulement l'activité de symbolisation qui échappe à la pensée dans son travail purement analytique, afin de parvenir à produire autre chose que des images sporadiques des « états » de la culture, de ses configurations, c'est-à-dire, afin de pouvoir réaliser une appréhension et une représentation de son *mouvement*, il faut parvenir à penser à la fois les principes de constitution de ces formes symboliques et leurs relations possibles dans l'expérience, ou pour le dire comme nous avons vu que Cassirer le disait dans un passage précédent, ils faut parvenir à penser leurs *interpénétrations* – et cela à la fois sur le plan génétique que sur le plan de l'unité de l'expérience vécue et de la conscience. En d'autres mots, il faut pouvoir penser l'unité des formes symboliques, non seulement au plan conceptuel et analytique, pour fonder leur unité synthétique et leur valeur analytique, mais également, il faut penser leur unité au plan dynamique et effectif pour le mouvement culturel. Il faut donc pouvoir penser l'unité du *travail* des formes symboliques pour la constitution de l'expérience. C'est effectivement le seul moyen de parvenir à faire du système des formes symboliques, non pas un simple outil de captation d'états statiques de la culture, un outil que nous pourrions qualifier de *photographique*, pour utiliser une comparaison avec le monde de la technique, mais d'en faire un outil de captation et d'articulation de divers moments statiques pour en représenter le flux et le mouvement, plutôt comme permet de le faire, par exemple, la technique *vidéographique*. Nous verrons dans ce qui suit ce que l'œuvre de Cassirer peut

²⁶² « Pour décrire et expliquer le réel, la pensée scientifique est dans la nécessité d'employer la méthode générale qui est la sienne de classification et de systématisation. La vie se morcelle en provinces distinctes, nettement indépendantes les unes des autres. Les frontières qui séparent entre espèces, familles et genres, sont fondamentales et indestructibles. » (*Ibid.*, pp. 121-122.)

nous apprendre au sujet de l'unité du travail des formes symboliques et nous aurons l'occasion de constater qu'elle est à ce sujet plus muette qu'éloquente. Pour l'instant il convient néanmoins de faire un tour d'horizon de la perspective de Cassirer au sujet de l'unité des formes symboliques afin de repérer et de résumer ce que son œuvre contient à ce sujet. Nous pourrons ensuite mesurer ses lacunes à ce sujet et s'interroger sur les difficultés qui en découlent et sur les possibilités de solutions que nous pouvons proposer.

4.5.1 Le problème de l'unité génétique des formes symboliques

Une fois que l'on a admis, comme nous l'avons fait précédemment, que ce que certains ont appelé la téléologie cassirerienne ne constitue pas pour Cassirer la *cause* du mouvement de la culture, mais seulement un principe analytique d'ordination des catégories propres à l'étude de la culture, il apparaît important de chercher ailleurs que dans cette téléologie ce que Cassirer a pu dire de ce mouvement et de la façon de le représenter, en pensant l'unité dynamique des formes symboliques, en pensant les relations qu'elles peuvent entretenir en tant que pôles de structuration de la totalité des activités subjectives de symbolisation. Nous pouvons dire que cette unité est pensée par Cassirer selon deux points de vue, soit d'une part selon le point de vue de ce que nous pouvons appeler l'unité génétique des formes symboliques et, d'autre part, selon le point de vue de ce que nous pouvons appeler l'unité du travail des formes dans la constitution de l'expérience, ou encore plus simplement l'unité de l'expérience. Nous explorerons d'abord la première de ces dimensions. À ce sujet, nous pouvons dire d'emblée que nous avons tenté, tout au long de notre présentation précédente, dans les chapitres 2 et 3 à propos de l'émergence des catégories de nombre et d'orientation, de faire ressortir la perspective de Cassirer à propos de la question de l'unité génétique des formes symboliques, ainsi nous nous référerons constamment à ces présentations dans ce qui suivra. Nous avons tenté de faire ressortir au cours de ces présentations l'idée que, pour Cassirer, les systèmes de référence ainsi que les fonctions symboliques qui structurent l'activité de symbolisation se différencient *dans* la pratique, à mesure que l'activité de symbolisation se prend elle-même pour objet et se détermine peu à peu²⁶³. Cela nous amène à mettre en évidence la troisième signification de la notion de forme symbolique qui est

²⁶³ Nous reviendrons sur la question de la constitution des fonctions-rôles des formes dans la constitution d'une expérience globale un peu plus loin.

mobilisée par Cassirer, qui est d'ailleurs celle que nous avons nous-mêmes mobilisée le plus dans nos présentations précédentes. La forme symbolique en plus d'être *forma formata* (forme formée) est aussi ici, *forma formans*, ou forme formante. En effet, les formes symboliques sont formées dans la pratique de la symbolisation qui se déroule quant à elle, rappelons-le, toujours en relation avec ces formes. Et c'est précisément dans la mesure où les formes symboliques sont conçues comme structuration de l'activité de symbolisation qu'elles sont principe de formation du monde, ce qui inclut de l'activité symbolique elle-même, en tant que phénomène. L'activité de symbolisation est donc tout à la fois un phénomène symboliquement déterminé et le principe « causal » de sa propre détermination, l'*énergie* de sa propre détermination²⁶⁴. C'est pourquoi, d'ailleurs, Cassirer voit cette activité comme une totalité, une unité, et même dans un certain sens comme un « organisme » symbolisant, en ce sens qu'il apparaît comme étant une unité *autorégulée* et non causalement constituée, c'est-à-dire non constituée par des causes ou déterminations qui lui sont extérieures. Sa propre synergie et ses propres performances qui sont sans cesse renouvelées sont les seules « causes » du développement de l'activité de symbolisation, de son maintien, de ses transformations de ses déterminations.

Mais justement, et c'est là où le traitement que fait Cassirer de la question génétique nous renseigne sur la question de l'unité des formes, ce maintien et ces transformations de l'activité de symbolisation par elle-même ne sont possibles que dans la mesure où il y a *des* formes de performances de cette activité, et non une seule performance uniforme, et seulement dans la mesure, également, où ces performances peuvent se mettre en forme les unes les autres, s'objectiver mutuellement et ainsi se constituer respectivement de plus en plus fermement, de plus en plus objectivement, comme points de structuration de l'activité de symbolisation. En effet, et nous avons vu ceci très clairement dans notre développement précédent sur la catégorie de nombre; celle-ci est considérée d'abord par Cassirer comme une impulsion, un principe d'ordination et de structuration indifférencié qui se déploie en quelque sorte de manière « spontanée » et non réflexive dans l'acte corporel de la numération. Nous

²⁶⁴ Comme le souligne Lofts, « the Cassirerian subject [l'activité de symbolisation telle qu'elle est « exercée » par les sujets individuels] is both culturally determined and free to determine its culture : free to determine its own détermination. » (Steve Lofts, « The Subject of Culture », *loc. cit.*, p. 62.)

avons ensuite vu que ce principe d'ordination parvient à une plus grande objectivité – et parvient même à s'établir comme système de référence *a priori* et « conscient » de lui-même et de sa fonction synthétique dans le concept de nombre – seulement dans la mesure où les nombres et le système qu'ils constituent sont mis en forme grâce à d'autres systèmes de référence, à d'autres principes de structuration du monde. Nous avons vu en particulier que l'objectivation des nombres et de leur ensemble systématique passait notamment par leur formation dans la dichotomie sacré/profane propre à la pensée mythique, chaque nombre ayant d'abord une existence pour la conscience dans la figure divine qu'il incarne. Nous avons également vu l'importance de la mise en forme des nombres dans le système des métaphores phonétiques du langage pour leur constitution en tant que système.

Dans le même ordre d'idée, nous avons aussi vu, plus brièvement cependant que, de la même façon, la dichotomie sacré/profane s'objective, prend une existence de plus en plus ferme et stable pour la conscience, notamment quand elle parvient à former les figures plus stables de cette dichotomie dans les dieux de l'action. Or, et cela est rendu particulièrement clairement dans un essai de Cassirer intitulé *Langage et Mythe*, ces figures plus stables de dieux de l'action ne se réalisent et ne se stabilisent qu'à mesure que ces dieux sont nommés dans le langage, mais également, que dans la mesure où, par le récit narratif mythologique, les différents dieux de l'instant qui n'étaient auparavant que des figures expressives, que des vécus magiques fugaces, reçoivent une certaine intégration et réalisent ainsi une figure plus complexe et articulée, mais également plus permanente d'un dieu de l'action. En effet, comme l'explique Cassirer :

[...] le dieu de l'instant, malgré toute sa fluidité, est toujours déjà une figure individuelle, personnelle, alors qu'ici le sacré, le divin, ce qui s'empare de l'homme en provoquant un mouvement soudain de frayeur et d'adoration, a encore un caractère tout à fait impersonnel, en quelque sorte « anonyme ». Mais cette chose qui n'a pas encore de nom fournit alors l'arrière-fond d'où peuvent progressivement se détacher certaines figures de démons et de dieux qui portent des noms déterminés. Si le « dieu de l'instant » est la première formation en acte d'une conscience mythique et religieuse vivante et créatrice, cette actualité n'en repose pas moins d'une certaine façon sur la puissance générale du sentiment mythique et religieux. [...] Quelle que soit d'abord l'imprécision des contours de telles figures démoniaques, elles n'en constituent pas moins un premier pas sur un nouveau chemin. Et maintenant le mythe passe de la première phase en quelque sorte « anonyme » à la phase exactement opposée, la phase de la « polysémie ». Chaque dieu personnel unifie en lui une foule d'attributs qui appartenaient à l'origine aux dieux spéciaux dont il a opéré la réunion. Mais, en accueillant les attributs de ces dieux, il a également pris leur nom, non pas en tant en tant que nom propre, mais en tant que nom commun : car le nom du dieu et son essence ne font qu'un. Ainsi la polysémie des dieux personnels constitue véritablement un trait nécessaire de leur nature et de leur mode d'être. [...] Isis apparaît dans les inscriptions égyptiennes comme la déesse aux milles noms, voire aux dix mille noms, la *myrionyma*; tout comme le pouvoir d'Allah s'exprime dans le Coran par ses « cent noms ». [...] Aussi, est-ce grâce au langage, grâce au mot en quelque sorte que la représentation du dieu se développe concrètement et acquiert sa plénitude intérieure. En apparaissant à la claire lumière du langage, elle cesse par là même d'être schème et ombre. Mais la pulsion inverse s'éveille maintenant à nouveau, pulsion qui n'est pas moins fondée sur l'essence du langage. Car, de même qu'il y a dans le langage une tendance à la particularisation, à la détermination, de même y a-t-il une tendance à la généralisation. Guidé par lui, la pensée mythique et religieuse parvient à un point où la multiplicité, la diversité, la plénitude concrète des attributs divins et des noms de dieux ne lui suffisent plus, et où l'unité du mot lui devient un moyen grâce auquel elle cherche à parvenir à l'unité du concept de dieu. [...] Mais le commencement et la fin ne sont pas équivalents : car nous sommes passés de la sphère de la simple indétermination à la sphère de la généralité véritable²⁶⁵.

Ce passage montre très bien, d'abord, que c'est bien une structure générale et indéterminée de l'accentuation affective du monde qui s'exprime dans la conscience magique que le langage sera amené à déterminer, notamment en nommant ces diverses accentuation fuyantes et en fixant ainsi peu à peu leur figure pour la conscience. Nous voyons également que les figures du mythe se condensent et se concentrent, ou plus précisément que les différents attributs magiques au départ isolés les uns des autres se condensent en des figures mythiques plus puissantes, c'est-à-dire plus déterminantes et plus structurantes pour la pensée et l'activité subjective de symbolisation, et nous voyons que cette concentration ne s'effectue

²⁶⁵ Ernst Cassirer, *Langage et mythe*, op. cit., pp. 91-93.

d'abord que grâce à une concentration des noms de ces différents attributs magiques au sein de la même figure, puis éventuellement, à une généralisation de la figure, à une véritable intégration des attributs magiques par le biais du récit, de l'articulation narrative des attributs et de leurs dénomination. Ainsi, ce que nous pouvons comprendre de ceci, c'est que la dichotomie sacré/profane s'articule, se détermine, s'objective, se constitue en des points de focalisation autour desquels la pensée mythique peut organiser le monde seulement par l'activité de la formation symbolique de ces figures, de ces centres de focalisation de la pensée mythique, par le langage, mais aussi comme le dit Cassirer dans *Langage et mythe*, par les formes plastiques artistiques. C'est seulement la clarté de cette dichotomie, la détermination de sa signification, des tabous, des interdits, des règles contraignantes pour la pratique du monde dans l'univers mythique qui fait des figures divines et de leur relation avec le monde profane un système de référence *effectif*, un principe autour duquel les activités subjectives de symbolisation se structure²⁶⁶. Ceci constitue donc une première façon qu'à Cassirer d'envisager les interpénétrations des formes symboliques et, surtout, des systèmes de références qui définissent, bien que partiellement, ces formes. Ces derniers ne s'objectivent et n'obtiennent eux-mêmes d'efficacité pour la structuration des activités de symbolisation que dans la mesure où ils sont mis en forme et sont métaphorisés, où ils obtiennent une existence visible pour la conscience dans d'autres systèmes d'ordination du monde. Comme l'écrit Cassirer :

On peut finalement concevoir que mythe et langage sont soumis à des lois spirituelles de développement identiques ou analogues que si l'on parvient à produire une racine commune d'où tous deux procèdent. L'unité des résultats, des formations, est ici aussi l'indice d'une ultime unité de la fonction de mise en forme. [...] Il s'agit de cette forme que l'on peut, en bref, appeler la forme de la pensée métaphorique : c'est pourquoi il semble que nous devions partir de l'essence et du sens de la métaphore si nous voulons appréhender d'un côté l'unité, de l'autre la différence entre le monde mythique et le monde linguistique²⁶⁷.

²⁶⁶ Nous pouvons noter également qu'il en va de même pour le système des métaphores phonétiques du langage. Les mots et plus particulièrement les noms, par exemples, en tant que catégories du langage, en tant que point de focalisation autour duquel viennent s'organiser les phénomènes, se constituent eux également dans une objectivité toujours plus grande à mesure qu'ils sont mis en forme au sein d'autres systèmes de référence et notamment au sein de la dichotomie sacré/profane. « Et pourtant cette hypostase mythique du mot a une importance décisive pour le développement de l'esprit humain. Car elle est la première forme dans laquelle peut être appréhendée en tant que telle la force spirituelle qui est propre au mot et à la langue : le mot doit être saisi dans son sens mythique comme un être et une force substantiels, avant qu'il puisse être saisi dans son sens idéal comme un organon de l'esprit, comme une fonction fondamentale pour l'élaboration et l'articulation spirituelle. » (*Ibid.*, p. 79.)

²⁶⁷ Ernst Cassirer, *Ibid.*, pp. 105-106.

Cassirer nous indique que ce qu'il entend par pensée métaphorique, ce n'est pas ici l'usage de la métaphore moderne dans lequel est impliqué que « le contenu sémantique des figures singulières aussi bien que des corrélations linguistiques de ce contenu sémantique soient déjà donnés à titre de grandeur stable »²⁶⁸. Cassirer écrit plutôt que :

De ce déplacement et de cet échange, qui se branchent sur le potentiel lexical de la langue qui est un matériau déjà préparé, il faut distinguer cette autre métaphore véritablement « radicale », qui est une condition de la formation de la langue ainsi qu'une condition de la formation des concepts mythiques²⁶⁹.

Il définit cette métaphore radicale comme « le principe que l'on exprime habituellement sous le nom de principe du *pars pro todo* », le principe de la prise de la partie pour le tout, ou, si nous voulons le dire autrement et en utilisant un vocabulaire que nous avons déjà emprunté, ce procès de métaphorisation radicale correspond à la fonction symbolique de représentation, c'est-à-dire du pur et simple « tenir-pour »²⁷⁰. Ici, lorsqu'un vécu est mis en relation métaphorique avec un mot, est exprimé, métaphorisé par le mot ou le nom, ce mot ou ce nom et le spectre de ce qu'il peut déjà signifier pour la conscience, ce qu'il a déjà métaphorisé « prend ici la place du tout, voire devient et est le tout », et, entre autres, le mot devient la figure divine elle-même et lui donne une existence concrète lorsqu'il l'exprime et la détermine²⁷¹.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 109.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 110.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 114. Notons cependant que ce que Cassirer décrit ici est la métonymie et non la métaphore.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 118.

Et l'on comprend aussi que de telles métaphores linguistiques doivent agir en retour sur la formation des métaphores mythiques et toujours enrichir à nouveau celle-ci. [...] Lorsque l'image intuitive de l'éclair, par le travail auquel la soumet le langage, est concentrée dans l'impression de la « forme serpentine », alors l'éclair est devenu un serpent; lorsque le soleil est appelé celui qui vole dans le ciel, alors il devient une flèche ou un oiseau, comme le dieu solaire dans le panthéon égyptien, qui est formé avec la tête du faucon. Car il n'y a pas ici des désignations simplement « abstraites »; chaque mot se transforme immédiatement en une figure mythique concrète en dieu ou en démon. Chaque impression des sens, même très indéterminée, peut devenir par cette voie, dans la mesure où elle est linguistiquement fixée, un point de départ pour la formation et l'appellation d'un dieu. [...] Ainsi, le mythe est-il toujours intérieurement animé et enrichi en ce sens par le langage, et le langage par le mythe. Et dans cette action constante, commune et réciproque, se démontre en même temps l'unité du principe spirituel d'où tous deux procèdent et dont ils ne sont que des extériorisations, des manifestations et des étapes différentes.²⁷²

Nous voyons donc fort bien ici que Cassirer considère que c'est par ce processus de métaphorisation, qu'il décrit ici tel qu'il se déroule dans ce que nous avons appelé le régime de la pensée intuitive, que s'objectivent peu à peu des figures, des points de focalisation qui seront appelés à structurer toujours davantage l'activité de symbolisation à mesure qu'ils deviendront visibles pour elle, et cela à partir d'une série d'étonnements purement affectifs. Ainsi, nous pouvons dire finalement à ce sujets, et par là nous resituer dans la terminologie que nous avons établie précédemment, que quand Cassirer écrit, comme nous l'avons rapporté plus haut, que le mythe et le langage procèdent d'une « racine commune », il est beaucoup plus juste et précis quand il dit que cette racine commune est la « fonction de mise en forme » que quand il rapporte cette racine commune à la « pensée métaphorique ». Car en effet, il semble plus juste de dire que cette racine commune est l'activité de symbolisation elle-même, et que cette activité de symbolisation apparaît pour la toute première fois comme détermination d'elle-même et de ses catégories quand elle se réalise dans un régime de la pensée intuitive ou métaphorique.

Or nous pourrions dire que si ce régime de la pensée est à la source des toutes premières formes d'objectivation de l'activité de symbolisation par elle-même, et par conséquent de sa détermination et de sa différenciation – ici de la différenciation de ses catégories et de ses systèmes de référence – cette détermination et cette différenciation ne font que se poursuivre

²⁷² *Ibid.*, p. 119-120.

et même s'accuser davantage dans le régime de la pensée conceptuelle. En effet, et ceci nous l'avons vu en détail au cours du chapitre 2, ce que réalise finalement la pensée conceptuelle, ou plutôt ce qu'elle devient capable de réaliser en prenant conscience d'elle-même et de sa force de détermination, c'est finalement de se saisir réflexivement de ses propres catégories et de ses propres systèmes de référence pour les exprimer par le biais d'eux-mêmes et d'en faire ainsi des systèmes purement fonctionnels, comme nous avons vu que c'était le propre des systèmes de nombre de le faire. Toutefois, la pensée conceptuelle peut néanmoins, comme Cassirer l'indiquait d'ailleurs en parlant de l'utilisation « moderne » de la métaphore, réaliser ce genre de représentation et de déterminations des catégories et des systèmes de références les uns par les autres et les uns dans les autres, mais cette fois en laissant place à l'interprétation, c'est-à-dire en effectuant la métaphorisation des catégories les uns par rapport aux autres en conscience du potentiel sémantique que comporte chacun des pôles de la métaphore, ou ici, de ce que nous pourrions appeler plus justement de la comparaison.

Ainsi, par cette attention à la question de la genèse historique des formes symboliques, et plus spécifiquement à la question de la genèse des différents systèmes de référence caractéristiques des formes symboliques, nous avons pu isoler au moins une caractéristique de la compréhension cassirerienne des relations possibles entre les formes dans le flux de l'activité culturelle. Des phénomènes ne parviennent à se présenter et à se constituer dans la pensée intuitive comme centre de focalisation, comme point de référence autour duquel s'organiseront les autres phénomènes dans une forme symbolique, uniquement dans la mesure où l'attention est portée sur eux, uniquement dans la mesure où ils peuvent être accentués eux-mêmes vis-à-vis d'autres centres de référence dans le contexte d'une autre énergie de formation symbolique. Cependant, il faut alors voir la chose suivante; si l'on pose, comme le fait Cassirer, que la pensée procède ultimement, spontanément et constamment, selon les idiosyncrasies des subjectivités agissantes, à ce processus de métaphorisation générale de toutes choses les uns dans les autres, et si l'on pose par ailleurs que la pensée concentre en certains points, d'abord en certains phénomènes, puis plus spécifiquement et plus consciemment en certaines catégories, des centres de références autour duquel organiser les autres phénomènes ; si donc nous posons également, comme nous avons montré plus tôt que Cassirer le fait, qu'en certains points vient à se concentrer l'énergie métaphorique, c'est-

à-dire que celle-ci retourne en quelque sorte toujours à ces mêmes points pour réaliser ses métaphores entre les phénomènes qu'elle rencontre et ces centres de référence et ainsi emplir le monde de sens, il apparaît alors important de comprendre comment, à partir d'un potentiel infini de phénomènes autour desquels peuvent s'organiser le monde dans le cadre de l'activité de symbolisation, certains se constituent en centres de référence et deviennent structurant pour les activités de symbolisation. En d'autres mots, il semble qu'il ne soit pas possible de penser le mouvement historique des formes symboliques en explicitant seulement la manière dont elles parviennent à se former les unes les autres par ce que Cassirer appelle la pensée métaphorique. Il semble que nous devons également parvenir à penser la manière dont cette pensée métaphorique prise comme un tout, loin de s'épandre en un flux informe de métaphores, se structure en accentuant et éventuellement en différenciant seulement *certaines centres* de référence autour desquels s'articuler. Il faut parvenir à comprendre comment le travail de chacune de ces métaphores ne se fait pas de manière indépendante, mais qu'il constitue dans sa totalité une unité. Il semble donc, en d'autres mots, que pour penser le *mouvement* historique de la culture, il soit nécessaire d'envisager la structure interne de l'expérience symbolique, de l'activité de symbolisation, ce qui représente la deuxième dimension de l'unité du travail des formes. Nous verrons donc dans ce qui suit comment Cassirer envisage cette grande question de la question de l'unité du travail des formes symboliques dans la constitution de l'expérience et nous verrons qu'il ne propose que quelques réponses partielles à ce problème.

4.5.2 Le problème de l'unité du travail des formes symboliques dans le contexte de la constitution de l'expérience

Nous pouvons noter que la réponse qu'il donne à cette grande question quand il considère l'activité de symbolisation dans son régime conceptuel est plus précise et évidente que celle qu'il donne quand il traite de l'activité de symbolisation dans son régime intuitif. Ainsi, nous commencerons par explorer la réponse que Cassirer donne à cette question de l'unité du travail des systèmes de référence dans la constitution de l'expérience quand il traite de la symbolisation dans son régime conceptuel. Nous avons implicitement présentée cette réponse au chapitre 2, ou plutôt nous l'avons présentée sans pour cela avoir formulé explicitement la question comme nous venons de le faire ici, alors que nous avons traité du processus

d'extension du domaine des nombres de même que quand nous avons traité de la relation des systèmes numériques aux phénomènes empiriques de la nature dans le cadre de la représentation mathématique de la nature. Nous avons alors vu deux choses importantes pour ce qui concerne la question qui nous occupe à présent. Nous verrons dans ce qui suit qu'il s'agit de deux conceptions que présente Cassirer à propos de l'unité du travail des formes symboliques pour la constitution de l'expérience, soit les relations de compétitions et d'alternatives entre les formes et les relations de synthèse des formes symboliques. Dans ce qui suit, nous traiterons subséquemment de ces deux conceptions de l'unité du travail des formes.

4.5.2. La compétition des formes symboliques dans la constitution de l'expérience scientifique : les systèmes de référence dominants.

D'abord, en ce qui concerne la relation des systèmes de référence aux phénomènes physiques observés, aux « vécus » physiques, nous avons vu que Cassirer considère que, de tous les différents systèmes de référence que la mathématique peut constituer, les différents groupes d'analyse géométrique, les différents systèmes arithmétiques par exemple, seulement certains se constitueront en centres de référence effectifs, c'est-à-dire que seulement certains seront effectivement mobilisés pour les fins de la représentation de la nature dans les activités concrètes de symbolisation scientifique et que ceci sera le résultat d'un *choix* réflexif et conscient d'un système de référence parmi ceux qui sont disponibles – un choix se basant d'ailleurs sur un seul critère : sa *commodité* pour l'activité de représentation qui tente d'être réalisée. Ici, la notion de commodité peut avoir un sens fort complexe. La commodité peut par exemple tenir dans la simplicité des expressions numériques nécessaires pour effectuer cette représentation, ou encore dans le nombre limité des hypothèses ou des détours conceptuels qui sont nécessaires à la formulation de la représentation. Nous pouvons voir un bel exemple du traitement que fait Cassirer de cette notion du choix du système de référence dans son essai sur la théorie de la relativité, alors qu'il se penche sur le choix que les physiciens ont dû faire entre l'hypothèse de Lorentz et la théorie de la relativité d'Einstein au début du 20^{ième} siècle. Cassirer rappelle en quoi, au moment de la parution des résultats de l'expérience de Michelson-Morley sur la propagation de la lumière, qui ont soulevé la nécessité d'une nouvelle modélisation mathématique de la propagation de la lumière, il

n'était « pas possible de décider expérimentalement entre la théorie de Lorentz et celle d'Einstein »²⁷³. Ce qui fût décisif pour un choix entre ces deux modèles, et cela bien avant que des expérimentations subséquentes tendent à le confirmer par d'autres moyens, ont alors été des considérations d'ordre purement méthodologique.

[...] L'hypothèse de Lorentz semblait tout à fait extravagante : car il ne fallait pas concevoir la contraction [de l'éther] comme quelque chose de physique, comme la conséquence d'une résistance de l'éther, mais simplement comme « un don du ciel » comme un fait concomitant qui accompagne l'état de mouvement. En dernière analyse, ce qui fut décisif contre cette hypothèse, ce fût non pas un quelconque défaut d'ordre empirique, mais une carence méthodologique²⁷⁴.

Nous voyons donc ici que Cassirer pose l'importance du choix des systèmes de référence dans le contexte scientifique, et cela malgré la relative simplicité avec laquelle il considère que ce choix est réalisé dans ce même contexte²⁷⁵. Néanmoins, ce que cette position nous donne à voir est le fait qu'ici, et dans le contexte spécifique de la dynamique du choix, la manière dont les relations entre les formes symboliques, et plus précisément entre le travail que réalisent respectivement les systèmes de référence pour la constitution de l'expérience, est une relation que nous pourrions qualifier de compétitive ou encore, pour utiliser un terme moins chargé, d'alternative. Ici, nous pouvons voir que pour constituer une expérience, ici une expérience exclusivement scientifique, la pensée procède à un choix de systèmes de référence *au détriment* des autres pour réaliser l'activité de symbolisation et donner des significations au monde. Nous pouvons donc dire que, malgré toute l'imperfection du traitement de cette question, c'est-à-dire malgré le manque d'attention à la variété possible des déterminations de ce choix, les relations de compétition, d'alternative et d'exclusion mutuelle des systèmes de références apparaissent comme un motif important que Cassirer mobilise pour penser l'unité du travail des formes symboliques, et par conséquent l'unité de l'expérience. Ici, l'expérience globale d'un phénomène n'apparaît pas comme étant constituée d'une série de significations entièrement disparates les unes des autres, produites

²⁷³ Ernst Cassirer, *La théorie de la relativité d'Einstein*, op. cit., p. 55.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 56.

²⁷⁵ En effet, nous pourrions argumenter que, même dans un domaine précis de la science, ici la science physique, d'autres motifs que la commodité de Poincaré, soit essentiellement la simplicité et l'esthétique de l'expression mathématique produite, sont à l'œuvre et sont déterminants pour ce choix. À ce sujet nous pourrions par exemple nous référer à de nombreux travaux comme à ceux de Thomas Khun ou de Bruno Latour.

dans la relation des sujets symbolisants avec l'ensemble des différentes formes symboliques et des différents système de référence, mais plutôt comme constituée d'une série de significations produites en relation avec des formes symboliques dominantes parce que « choisies » en nombre limité.

4.5.2.2 La synthèse des formes symboliques dans la constitution de l'expérience scientifique : l'intégration des systèmes de référence.

Une autre dimension de ce que nous avons dit à propos de cette dynamique du choix des systèmes de référence dans le domaine de la science mathématique de la nature nous permettra de voir un deuxième motif que Cassirer mobilise pour appréhender la question de l'unité du travail des formes. Nous avons mentionné au chapitre 2 que si ce choix des systèmes de référence pour les fins de la représentation scientifique pouvait se faire sur la base du critère de commodité, c'était seulement dans la mesure où l'équivalence de ces systèmes de référence avait pu être établie au plan analytique, que leur articulation avait pu être faite au sein d'un modèle mathématique général de l'expérience physique, c'est-à-dire d'un modèle qui tend à l'universalité (pages 83-84). Ainsi, nous voyons donc que le choix et même la différenciation des différents systèmes mathématiques sont liés à la possibilité de les comparer véritablement, et donc liés à la possibilité d'une certaine intégration de ces systèmes de référence. Nous avons vu en détail au chapitre 2 comment Cassirer envisage que cette intégration se réalise dans le contexte de la pensée scientifique par le processus de l'induction complète. Ici aussi nous pouvons douter que les quelques déterminations que Cassirer identifie pour ce processus d'intégration, essentiellement un travail permanent vers une plus grande universalité des systèmes de références, soient les seules à l'œuvre dans le processus d'intégration et de constitution des systèmes de références mathématiques, et nous pouvons douter plus encore qu'elles soient les seules à l'œuvre dans le processus d'intégration de l'ensemble des systèmes de référence que constitue la conscience pour faire l'expérience de son monde. Néanmoins cette seule perspective suffit à nous faire voir cet autre motif que Cassirer emprunte pour traiter de l'unité du travail des formes symboliques dans la constitution de l'expérience, qui est ici de poser des relations d'intégration mutuelle entre les systèmes de référence, ou pour le dire autrement, des relations d'*articulation* des systèmes de référence les uns avec les autres pour produire une expérience synthétique. Ici,

les systèmes de référence sont articulés, en quelque sorte préalablement à ce que des significations soient produites à partir d'eux et l'expérience et les significations qui la constituent apparaissent comme le résultat ou les produit de cette *articulation* des formes. Les significations apparaissent en quelque sorte plus spécifiquement comme discours ou comme figures, c'est-à-dire comme un phénomène formé tout à la fois par de nombreux systèmes de référence.

4.5.2.3 La compétition des formes symboliques dans la constitution de l'expérience intuitive

Ces deux motifs identifiés, nous pouvons maintenant nous demander si nous pouvons les retrouver dans les traitements que fait Cassirer du régime intuitif de la symbolisation. Nous pouvons d'abord parler de la dimension compétitive ou alternative de la relation entre les systèmes de référence. Cassirer mentionne à plusieurs reprises et de différentes manières que les phénomènes qui se constituent en systèmes de référence effectifs pour un régime intuitif de la pensée sont des phénomènes qui attirent vivement l'attention. Il est peu loquace quant aux déterminations de cette attirance soudaine et apparemment spontanée envers certains phénomènes plutôt qu'envers d'autres car, pour lui, le contenu, la figure précise que prennent les centres de référence ne sont pas importants et ne sont pas significatifs. Seul est significatif le fait que *des* centres de référence se constituent inmanquablement et soumettent le monde à leur structuration, à leur perspective²⁷⁶. La seule chose qu'il est possible de retirer à ce sujet chez Cassirer est le fait qu'il constate, d'ailleurs de manière plus anecdotique que réellement systématique, que deux phénomènes sont presque toujours constitués en substrat phénoménal fondamental de la classification, soit le corps humain et le ciel, la configuration des étoiles.

Par ailleurs, toujours en lien avec cette dimension du choix ou, dans le régime intuitif, de la fixation de certains systèmes de références au détriment d'autres, nous pouvons souligner que Cassirer mentionne, dans le contexte de son analyse de la pensée mythique, l'importance des systèmes de tabous, d'interdits et de règles, en bref de régulation de la *pratique*, qui sont institués autour des figures mythiques et qui contribuent largement à consacrer la dominance

²⁷⁶ D'ailleurs notons que Cassirer accorde peu d'attention à cette question parce qu'il lutte et inscrit sa pensée en rupture avec les théories, notamment les théorisations de la mythologie, qui cherchent à trouver les origines du mythe dans un phénomène particulier. Il tente plutôt de voir comment la forme de la pensée mythique, en tant que forme, peut se saisir de n'importe quel phénomène pour en faire la figure concrète du sacré.

de ces figures en tant que systèmes de référence pour la compréhension du monde, pour l'appréhension et l'expérience du monde que font les sujets. Par exemple, dans le tome 2 de la *Philosophie des formes symboliques*, Cassirer discute de la manière dont l'espace est structuré originellement par la dichotomie sacré/profane, alors qu'il est divisé en différentes régions, en différents *templum* qui sont tous caractérisés par leur figure divine propre. Cassirer mentionne que cette division de l'espace se présente partout comme un élément de classification important de l'existence mythique :

Chaque fois que la pensée mythique et le sentiment religieux attribuent un accent particulier, une certaine valeur, à un contenu, chaque fois qu'elles le distinguent et lui confèrent une signification spécifique, cette caractérisation qualitative se présente par l'image d'une séparation spatiale. Tout contenu qui a pour le mythe une certaine importance, chaque circonstance de la vie qu'il dégage de la sphère de l'indifférent et du quotidien, constitue pour ainsi dire une enceinte particulière à l'intérieur de l'existence. Un domaine clôturé et protégé de l'être qui est séparé par de solides barrières de ce qui l'entoure, et qui n'acquiert que par ce divorce sa figure religieuse individuelle²⁷⁷.

Or, Cassirer mentionne également que cette division particulière de l'espace est elle-même façonnée de différentes manières et, entre autres, par les rites et les cultes qui règlent le passage d'un lieu à un autre ainsi que par les interdictions et les autorisations de pratiques effectives à l'intérieur de chaque lieu de l'espace.

Pour entrer dans cette enceinte, comme pour en sortir, on doit respecter certaines prescriptions sacrales très précises. Le passage d'un domaine religieux et mythique à un autre est toujours lié à des *rites de passage* qu'il convient d'observer soigneusement. Ce sont eux qui règlent le passage d'une ville à une autre, d'un pays à un autre, mais aussi l'entrée dans une nouvelle époque de la vie, le passage de l'enfance à l'âge d'homme, du célibat au mariage, l'enfantement, etc. [...] Les limites que l'homme s'impose par ce sentiment essentiel du sacré deviennent le point de départ à partir duquel commence la délimitation de l'espace et au-delà duquel celle-ci va s'étendre, en l'organisant et en l'articulant progressivement, à la totalité du cosmos physique²⁷⁸.

Ainsi, nous voyons bien que, loin de s'ajouter à des déterminations spatiales préalablement réalisées, les règles de pratique de l'espace, « les limites que l'homme s'impose par ce sentiment essentiel du sacré » contribuent plutôt elles-mêmes à produire cette délimitation

²⁷⁷ Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques 2*, op. cit., p. 131.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 131.

spatiale pour la conscience et à faire ultimement de ces lieux délimités des pôles de plus en plus importants de la métaphorisation et de la classification mythiques et religieuses du vécu. Nous voyons donc apparaître l'idée fondamentale selon laquelle la régulation des pratiques constitue chez Cassirer un des schèmes, l'une des déterminations pour la consécration de la prééminence de *certain*s phénomènes sur d'autres comme centres effectifs de référence, sans que cette sélection résulte véritablement d'un choix, au sens réflexif du terme. Il apparaît alors important d'explorer plus profondément la position de Cassirer sur la régulation des pratiques et plus particulièrement sur la régulation *sociale* des pratiques, afin de comprendre complètement cette idée, c'est-à-dire afin de comprendre comment cette régulation des pratiques se présente comme principe de détermination des centres de références dominants. Ceci exige que nous nous penchions sur la conception cassirerienne de la société et de sa fonction dans l'activité de symbolisation. Nous verrons que sa position à ce sujet est paradoxale et en un certain sens en contradiction avec le reste de ses théorisations; et nous verrons également que sa position devra faire l'objet d'une reformulation afin que son système des formes symboliques soit vraiment à même de permettre la représentation de la totalité des activités de symbolisation.

4.5.2.4 L'institution des système de référence dominant et la régulation des relations de compétition entre les formes symboliques : le problème de la conception cassirerienne de la société et du pouvoir

Nous pouvons dire que le principal problème de la conception cassirerienne des formes sociales tient dans sa négligence à considérer suffisamment l'aspect structurant de l'organisation sociale et des relations de pouvoir au sein de cette organisation. En effet, quand Cassirer discute des fonctions des structures d'organisation sociales pour la constitution des formes culturelles, que ce soient des catégories et des formes mythiques, du langage ou celles de la science, c'est toujours pour marquer vivement son opposition avec ce qu'il nomme le « déterminisme sociologique », telle que cette position épistémologique est exprimée, entre autres, dans l'œuvre d'Émile Durkheim, et qu'il résume de la manière suivante. Selon lui, cette position épistémologique implique que :

Le véritable objet de la religion, son objet unique et originaire, auquel on peut ramener toutes les constructions et les manifestations religieuses, est le groupe social auquel l'individu est indissolublement lié et qui détermine intégralement son être et sa conscience. C'est précisément ce groupe social qui, de la même manière qu'il détermine la forme de la mythologie et de la religion, renferme en lui-même le schéma fondamental, le modèle de toute compréhension théorique, de toute connaissance de la vérité²⁷⁹.

Or, Cassirer tombe, à travers cette critique du déterminisme sociologique, dans ce que nous pourrions considérer comme étant l'extrême inverse; il finit par nier entièrement le caractère structurant des formes d'organisation sociale pour la constitution des catégories. En effet, Cassirer est très clair à ce sujet quand il écrit que :

[...] la théorie de Durkheim aboutit finalement à un *hustéron protéron*. Car la forme de la société n'est, pas plus que la forme des objets de la nature, c'est-à-dire la légalité du monde de notre perception, quelque chose d'immédiat et de purement et simplement donné. Cette légalité ne peut être que le résultat d'une interprétation et d'une élaboration théoriques des contenus sensibles; de même, la structure sociale est un être médiatisé, soumis à certaines conditions idéelles. Loin d'être la cause ontologique ultime des catégories spirituelles et en particulier religieuses, elle est au contraire déterminée, et de manière décisive, par celles-ci. Si l'on tente d'expliquer ces catégories en disant qu'elles ne sont que les répétitions et, dans une certaine mesure, les reflets de la forme réelle de la société, on oublie que cette *forme* sociale réelle a déjà subi l'intervention des processus et des fonctions de *formation* mythique et religieuse²⁸⁰.

Nous voyons très bien dans ce passage la visée de Cassirer dans sa critique du déterminisme sociologique. Comme dans le cas des phénomènes de la « nature », Cassirer refuse de concevoir que les phénomènes sociaux puissent être structurants *substantiellement*. Pour lui, toute catégorie effective qui permet une classification et une métaphorisation est elle-même une catégorie construite et formée par le processus symbolique. Toutefois, Cassirer admet dans le contexte des phénomènes de la nature que ceux-ci, une fois structurés, puissent à leur tour se présenter comme système de référence, comme principe de classification et de structuration des autres phénomènes. C'est ce que nous avons vu par exemple avec le cas de la délimitation spatiale. Cette délimitation est déterminée symboliquement, notamment par la pratique matérielle de l'espace, mais elle peut en retour agir sur d'autres phénomènes comme

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 227.

²⁸⁰ *Ibid.*, pp. 227-228.

détermination et principe de leur formation symbolique. Ainsi, par exemple, dans la pensée mythique, les saisons, les aliments ou les animaux sont classifiés selon leur appartenance à un lieu. Le problème avec la position de Cassirer sur la fonction des formes d'organisation sociale – qu'il expose d'ailleurs à un seul endroit et de manière fort brève en trois pages dans le second tome de la *Philosophie des formes symboliques* – tient dans le fait qu'une fois qu'il a montré que les formes sociales sont, comme tout autre phénomène, des « formes formées » symboliquement et non des formes substantielles, il néglige d'attester le pouvoir de structuration qu'obtiennent ces formes sociales, précisément parce qu'elles sont dorénavant formées. En d'autres mots, alors que partout ailleurs Cassirer est conscient et travaille toujours à montrer le double aspect des catégories et des systèmes de référence, c'est-à-dire autant leur forme symboliquement déterminée que leur propre potentiel de formation symbolique du monde, dans le cas des formes d'organisation sociale, il ne met de l'emphasis que sur un seul côté de la médaille. Par là, dans le contexte des phénomènes sociaux et plus précisément des formes de l'organisation sociale, Cassirer néglige de montrer la relation dialectique qui existe entre ces formes et les autres formes de la culture de même qu'entre ces formes sociales et les activités subjectives de symbolisation : chez Cassirer la société est médiatisée et acquiert ainsi une forme, mais elle n'est pas à son tour médiatrice et structurante, alors qu'elle devrait pourtant l'être si l'on se fie à ce qu'il dit à propos de l'ensemble des autres phénomènes symboliquement formés.

Ceci cause deux problèmes principaux au sein de la théorie de Cassirer. D'abord, comme nous avons pu l'entrevoir facilement dans ce que nous avons dit précédemment, ceci empêche Cassirer de voir les structures sociales comme système de référence pour l'activité de symbolisation et de voir en quoi, en tant que catégories, elles contribuent à déterminer le monde des phénomènes²⁸¹. Pour palier à ce problème, il apparaît alors important de voir les

²⁸¹ À cet effet, nous pourrions penser, par exemple, à une étude de Françoise Choay sur l'organisation spatiale des villages mythiques qui montre très clairement que ceux-ci sont spatialement organisés en relation très intime avec les formes de hiérarchie sociale propres aux sociétés qui habitent et construisent ces villages. Il s'agit d'un type d'interprétation que la théorie cassirerienne serait incapable de soutenir aussi longtemps qu'elle se refuse à admettre l'effectivité des formes sociales en tant que systèmes de référence et en tant que principe de vision, une fois qu'elles sont formées. (Françoise Choay, 1986, « Urbanism and Semiotics », dans *The City and the Sign. An introduction to Urban Semiotics*, Gottediennner, M., Lagopoulos, A, (dir), New-York, Columbia University Press, pp. 160-175.) De plus nous pouvons aussi noter que plusieurs travaux en sociologie, et notamment ceux de

formes de l'organisation sociale comme l'un des grands systèmes de référence de l'esprit et ultimement comme l'une des formes symboliques les plus générales et les plus fondamentales, c'est-à-dire comme l'un des pôles objectifs majeurs de structuration des activités subjectives de symbolisation.

Le second problème majeur de la conception cassirerienne des formes d'organisation sociale tient dans le fait qu'en omettant de voir le caractère structurant des formes sociales pour l'activité symbolique, Cassirer rejette ces formes sociales à l'extérieur du système de l'esprit et, par conséquent, le pouvoir de structuration des pratiques introduit par les modes de domination sociale est voué à être envisagé, dans le registre de sa théorie de la culture, comme une détermination externe et plutôt faible et même négligeable des activités de symbolisation. Cette position apparaît intenable pour plusieurs raisons. D'abord, si on ne reconnaît pas le caractère structurant d'une stratification ou d'une hiérarchie sociale et plus généralement des formes d'organisation du pouvoir social pour la conscience et l'activité de l'ensemble des membres de cette société, comment penser alors que les instances dominantes et détentrices d'un pouvoir de régulation de la pratique sociale puisse *effectivement* exercer ce pouvoir et introduire dans l'organisation sociale des pratiques prescrites, des interdits, des lois, des règles; en d'autres mots, comment penser que cette société se maintienne dans sa forme? Ainsi, ne serait-ce que pour expliquer la société elle-même comme structure formée, il importe de voir que la forme de cette dernière acquiert elle-même un caractère structurant. Ensuite, cette acception de la structure sociale et du pouvoir comme principe de structuration devrait également conduire à voir que la détermination des pratiques par le pouvoir ne conduit pas uniquement au maintien ou à la restructuration de la forme sociale elle-même, mais également à la structuration d'autres systèmes de référence. Par exemple, nous pourrions alors voir que les rites et les interdits qui régulent la circulation spatiale et qui déterminent la structuration de l'espace comme catégories sont des pratiques qui sont déterminées symboliquement par l'exercice du pouvoir social. Il serait alors possible de voir le pouvoir social comme principe de fixation de certains centres de référence aux détriments d'autres et par conséquent comme principe de structuration des activités de symbolisation.

Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, ont fort bien montré que la structuration de la société peut *effectivement* se présenter comme un puissant principe de vision.

Or, dans l'état actuel des choses, parce que leur caractère structurant pour l'activité symbolique n'est pas reconnu, les structures de pouvoir et de domination sociale ne sont considérées que comme causes externes et négligeables de variation mineures des activités de symbolisation par Cassirer et non comme constituantes intrinsèques du procès de symbolisation lui-même.

Finalement, il faut voir que sans pouvoir intégrer les relations de pouvoir comme principe de détermination des relations de compétition entre les formes symboliques, c'est-à-dire comme principe de sélection et de constitution des systèmes de référence dominants, il apparaît à toutes fins pratiques impossible de penser l'historicité des formes symboliques et des catégories de l'esprit, c'est-à-dire de penser leur mouvement de développement historique à partir du seul système cassirerien. En effet, grâce au système cassirerien on peut, par exemple, poser des distinctions analytiques entre les religions polythéistes païennes et le christianisme, sur le plan du principe de vision et du régime de la pensée qui est dominant dans l'une et l'autre de ces formes culturelles. Nous pouvons les distinguer sur le plan analytique en prenant le télos cassirerien comme point de comparaison et voir alors que les catégories et le régime de la pensée dominants dans le polythéisme le rapproche davantage de la forme mythique, alors que le christianisme se rapproche davantage de la pensée plus spécifiquement religieuse – et donc plus différenciée et articulée que purement affective et indifférenciée – et avoir ainsi une bonne délimitation de chacune de ces formes. Cependant, comme nous l'avons dit, au plan historique, il est incorrect de penser que l'un tend simplement à se développer pour devenir l'autre, selon une loi de transformation évolutive. Sur le plan de la théorisation de la transformation historique des formes, il faut plutôt voir que, bien sûr le christianisme se constitue en réinterprétant selon de nouvelles dispositions de la pensée les productions symboliques des grandes religions païennes, en leur donnant de nouvelles significations, ce que Cassirer fait très bien, mais surtout, il faut voir que, par exemple, la domination et le pouvoir qu'a exercés Rome pour imposer le christianisme comme pratique religieuse a contribué à rendre le système de référence et le régime de la pensée caractéristique du christianisme dominants et effectivement structurants pour les activités subjectives de symbolisation, ce que Cassirer ne fait pas. Notons d'ailleurs que cette idée, concernant les conquêtes religieuses, mais plus généralement toute l'histoire de la

guerre, de la domination impériale et plus généralement du pouvoir, est complètement éludée par Cassirer dans sa vaste entreprise d'interprétation de culture mondiale et historique, ce qui est à notre avis symptomatique et caractéristique de son refus de prendre en considération les formes d'organisation sociale comme élément *constituant* de l'activité symbolique.

Nous voyons donc qu'il s'agit là d'un problème de taille pour le système cassirerien qui a des répercussions autant sur la valeur de son cadre analytique que sur la capacité de Cassirer à penser le *mouvement* historique de constitution et de transformation de la culture. Il apparaît donc que, pour rendre le système cassirerien à la fois plus cohérent et plus complet sur le plan de sa capacité à fonder non seulement une *analytique* de la culture mais aussi une *théorisation* de la culture et de son mouvement, il faudrait parvenir à envisager et à théoriser la société comme forme symbolique, c'est-à-dire tout à la fois comme manifestation de l'esprit, et donc comme partie intégrante de l'esprit compris comme l'organisme symbolisant, de même que comme forme formée de l'activité de symbolisation et, finalement, comme principe de travail symbolique, principe de vision et d'activité. De plus, en envisageant la société et ses différentes formes d'organisation comme telles, il deviendrait même possible de voir les formes d'organisation sociale comme une forme symbolique dominante pour la structuration des relations de compétition et d'alternative entre les formes symboliques dans le contexte de la constitution de l'expérience symbolique, et cela sans véritablement porter atteinte à l'intégrité de la position cassirerienne. En effet, il s'agirait par exemple de mobiliser des théorisations de la structuration des relations de compétition entre les formes de la pratiques culturelles, élaborées dans d'autres contextes et par d'autres auteurs, pour compléter le modèle analytique de la culture proposé par Cassirer avec une compréhension conceptuelle des relations entre ces formes dans le contexte de la constitution de l'expérience, et ceci nous conduirait à pouvoir proposer une véritable théorisation du mouvement historique de la culture à partir du cadre analytique des formes symboliques. À ce sujet, les théories sociologiques au sein desquelles ce type de compréhension est proposé et au sein desquelles les formes d'organisation sociale de la pratique sont posées comme principe dominant de la reproduction de la culture sont nombreuses. Nous pourrions par exemple penser aux travaux Raymond Williams, qui propose d'envisager la reproduction de chaque forme de la culture de manière plus ou moins autonome en fonction de la distance

qu'entretiennent ces formes en rapport à la forme dominante de reproduction, qu'il situe dans les rapports de production économiques²⁸². Nous pourrions évidemment aussi penser aux travaux de Michel Freitag sur les modes de régulation des formes de la culture en fonction des différentes modalités d'institution du pouvoir²⁸³. Ce faisant, il ne serait pas question de poser une éventuelle primauté des formes sociales sur le processus symbolique, mais simplement de théoriser les relations que ces formes entretiennent avec les autres formes symboliques dans le contexte de la constitution de l'expérience. Et même, l'association de ce type de théorisation de la structure des relations entre les formes de la culture, typiquement trouvé dans le contexte de théories sociologiques de la culture, avec l'analytique cassirérienne, permettrait de théoriser les relations de compétition et d'alternative qu'entretiennent *l'ensemble* des formes symboliques, ce qui permettrait de formuler de manière plus systématique et formelle cette idée de l'importance de ce type de relations entre les formes pour représenter l'unité de formes symboliques dans la constitution de l'expérience que l'on ne trouve chez Cassirer, comme nous l'avons montré ci-haut, seulement qu'à titre de motif et d'indication peu formalisés.²⁸⁴ Toutefois, ici encore, cette discussion dépasse largement le cadre de notre étude. Ainsi nous nous contentons seulement d'identifier cette limite du système cassirerien ainsi que ces quelques pistes de solution à titre d'axe futur de recherche.

4.5.2.5 La synthèse des formes symboliques dans la constitution de l'expérience intuitive

Cette précision faite à propos des formes sociales et de l'utilisation que nous pouvons en faire pour théoriser les relations de compétition et d'alternative entre les formes symboliques dans le cadre de la constitution de l'expérience, nous pouvons revenir sur le second motif de l'unité des formes symboliques, celui de l'intégration ou de l'articulation des systèmes de référence. Ce motif apparaît lui aussi quand Cassirer traite de la constitution et de la fixation

²⁸² Raymond Williams, 1995, *The Sociology of Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 248 p. Voir en particulier le chapitre « Reproduction ».

²⁸³ Michel Freitag, 1986, *Dialectique et société tome 2 : Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, Lausanne, L'Âge d'homme, 443 p.

²⁸⁴ En effet, de la même manière que nous avons vu au chapitre 2 que la science physique, pour véritablement fonder des représentations mathématiques de la nature, doit théoriser les relations que peuvent entretenir les objets idéels numériques de manière à représenter la structure interne et le mouvement de la nature, la science de la culture doit théoriser les relations que peuvent entretenir les objets idéels que sont les formes symboliques de manière à représenter la structure interne et le mouvement de la culture, de l'activité de symbolisation.

de certains centres de référence pour le régime intuitif de la symbolisation. Nous avons eu l'occasion de le voir quand nous avons traité un peu plus haut de la constitution des dieux de l'action et avons relevé comment Cassirer considère que ces derniers s'élaborent d'abord des suites d'une simple concaténation des attributs divins auparavant sans relation entre eux dans une figure unique d'un dieu polysémique, ou plutôt « polynomique ». Nous avons ensuite vu comment Cassirer voit que cette intégration se poursuit davantage et façonne plus clairement la figure d'un dieu et de son pouvoir alors que ces différentes nominations du dieu passent, de leur simple alignement, à une véritable articulation au sein du récit et de la narration mythique. Nous avons entrevu également que Cassirer expose le même genre de mouvement d'intégration quand nous avons traité de la constitution de la catégorie de nombre dans l'intuition au chapitre 2. Nous avons vu en effet à ce moment que Cassirer considère que le nombre accède à sa structure conceptuelle à partir d'un état dans lequel une panoplie de modes de numération parvient à une intégration de plus en plus poussée, soit, d'abord, à l'intégration des modes de numération, dans l'utilisation d'un système unique de numération pour tous les phénomènes, et ensuite dans l'intégration des différents nombres au sein du système conceptuel des nombres. Nous avons alors vu que la manière dont Cassirer considère que s'effectue cette intégration n'est pas ou peu documentée et que cela constitue un problème pour la compréhension de sa pensée à ce sujet. Nous pouvons voir maintenant que l'indétermination avec laquelle Cassirer parle des processus d'intégration, mis à part les moments où il traite de la question de l'induction scientifique, qui est quant à elle présentée en toute clarté, constitue un problème général, ou du moins une zone générale d'ombre dans cette œuvre, c'est-à-dire une zone d'ombre qui ne concerne pas seulement l'intégration des systèmes de numérations, mais la possibilité générale de l'intégration des systèmes de référence et de l'articulation de leur travail dans la constitution de l'expérience. D'ailleurs, nous avons pu également constater plus tôt dans ce chapitre un autre contexte dans lequel Cassirer identifie en quelque sorte ce même motif de l'intégration et de la synthèse des systèmes de référence, quand il discute de la constitution de l'expérience et de la conscience de soi de l'homme, en précisant toutefois, ici aussi, relativement peu sa pensée à ce sujet. En effet, nous nous avons vu que Cassirer, dans son *Essai sur l'homme*, présente les formes symboliques en insistant sur le fait qu'elles ont chacune leur fonction propre pour la constitution de l'expérience et de la conscience de soi de l'homme. Cet essai semble suggérer

que les formes symboliques collaborent dans le contexte de la constitution de l'expérience de soi en apportant chacune une perspective distincte de lui-même à l'homme en lui permettant de se mettre en relation avec différents autres phénomènes. Ce sont alors ces perspectives sur lui-même que l'homme articule, selon Cassirer, dans la constitution de la conscience globale qu'il a de lui-même. Or, ici, si l'on comprend ce qui constitue l'expérience ou la conscience de soi, c'est-à-dire les différentes perspectives, on saisit toujours assez mal comment l'homme *réalise* cette expérience et la fait, c'est-à-dire comment, précisément, il articule ces différentes perspectives au sein d'une figure globale, et même au sein d'une conceptualisation narrative de lui-même qu'il se construit.

Nous voyons donc bien que ce motif de l'intégration – ou du moins de l'articulation – est partout posé comme détermination de l'interpénétration des formes symboliques et de la constitution de l'expérience des phénomènes, de la constitution des phénomènes en *figures*. En effet, il est évident qu'aucune figure symbolique chez Cassirer ne peut être créée par la structuration de l'activité de symbolisation autour *d'un seul* centre de référence²⁸⁵. Les figures créées, les symboles effectifs sont plutôt le résultat synthétique de l'articulation d'un ensemble de relations symboliques qui sont tissées entre les phénomènes par la conscience. Comme nous l'avons déjà souligné auparavant, la différenciation d'une figure ou d'une représentation dépend toujours chez Cassirer d'un autre processus : un processus de synthèse d'intégration et d'articulation. De plus, et de manière plus importante encore, il faut voir que ce n'est pas seulement le problème de la constitution des phénomènes en figures qui est fondamentalement touché par la question de l'articulation et de la synthèse des systèmes de référence, mais que le problème de la constitution des expériences de vie dans lesquelles s'articulent de nombreuses figures, de nombreux phénomènes, notamment dans la forme du récit, est rejoint tout autant et de manière tout aussi fondamentale par cette question de l'articulation et de la synthèse. Cependant, les modalités de réalisations de cette intégration et de cette articulation ne sont jamais traitées par Cassirer de manière systématique ni de manière très extensive. Comme nous l'avons déjà souligné plus loin quand nous avons traité de la différenciation fonctionnelle de l'expérience de soi dans les formes symboliques, la

²⁸⁵ Mis à part peut-être les figures proprement expressives qui sont le résultat de la production symbolique strictement affective.

réalisation de cette articulation des systèmes de référence est partout posée par Cassirer à titre d'hypothèse – et devrions-nous dire, à titre d'hypothèse fondatrice de l'ensemble de son système –, mais elle n'est jamais analysée et encore moins théorisée. Comme nous avons pu le voir dans ce qui a précédé, ceci constitue un problème qui empêche l'œuvre cassirerienne de se présenter comme théorie de la réalisation et du mouvement de l'expérience culturelle. Sans se pencher de manière plus systématique sur cette question de l'articulation des formes dans le contexte de la constitution de l'expérience, le système cassirerien ne demeure donc pertinent finalement que comme analytique de l'expérience culturelle.

4.5.2.6 La synthèse et l'articulation des systèmes de référence dans la constitution de l'expérience et des significations : le problème de la conception cassirerienne de la discursivité

Nous pouvons cependant présenter ce problème en utilisant d'autres termes, et cela nous aidera à comprendre davantage ce que Cassirer ne parvient pas à théoriser, mais simplement à montrer comme motif de l'unité de l'expérience culturelle, et surtout cela nous aidera à voir dans quelles nouvelles directions de recherche des solutions à ce problème pourraient être trouvées. Il nous semble que ce que Cassirer ne parvient pas à théoriser ou même à véritablement prendre en considération ici, ce soit le problème de la *discursivité*, de la capacité d'articuler dans *le langage* de nombreux systèmes de référence et de nombreuses catégories de manière à créer des figures complètes ou, en d'autres mots, des représentations²⁸⁶. En effet, Cassirer n'aborde à aucun moment de manière véritablement systématique les questions de narration, de textualité, de récit ou de figuration, en bref la question de la fonction discursive et synthétique du langage. Cassirer propose de voir le langage comme forme symbolique, c'est à dire de le voir comme type de la performance symbolique et comme principe particulier de vision. Comme nous l'avons mentionné plus haut quand nous avons traité de ce qui caractérise la forme du langage, Cassirer ne voit en lui comme spécificités que son système particulier de référence ainsi que la dominance du régime de la pensée intuitive. Cependant, il pourrait être opportun de reconnaître aussi la

²⁸⁶ Notons d'ailleurs qu'à plusieurs reprises dans le tome 3 de la *Philosophie des formes symboliques*, Cassirer nomme ce que nous avons appelé le régime de la pensée conceptuelle, tour à tour et de manière équivalente la pensée conceptuelle et la pensée discursive. Cependant, malgré qu'il utilise ce mot, il n'explicite en aucun cas les modalités de la réalisation de cette discursivité.

fonction discursive de cette forme symbolique, sa fonction d'articulation des catégories et des significations pour la constitution des *figures symboliques* ainsi que pour la constitution des expériences complexes sous la forme du *récit*. Ceci permettrait de faire de cette forme non seulement un objet idéal pour analyser la culture comme le fait Cassirer, mais également un principe théorique du procès d'intégration des systèmes de référence dans la constitution de l'expérience. Ici aussi, la littérature abordant cette question, soit le langage comme principe de discursivité et d'articulation, est riche et elle pourrait être mobilisée pour faire en sorte que le système cassirien soit plus à même de traiter cette dimension synthétique de la constitution de l'expérience dans le langage. À cet effet, nous pourrions entre autres penser aux travaux de Jean-Blaize Grize sur la « logique » naturelle du langage²⁸⁷. Cependant, ici aussi, cette étude dépasse le cadre de cet ouvrage et nous nous contentons donc d'identifier cette avenue comme un axe de recherche pertinent pour améliorer l'approche théorique de Cassirer, au plan de sa compréhension du mouvement de la culture.

En somme, nous voyons donc que Cassirer ne théorise pas systématiquement la structuration du travail des formes symboliques, les relations qu'elles entretiennent dans le contexte de la constitution de l'expérience. Mais nous voyons également que l'on peut cependant repérer dans son œuvre le fait qu'il admet deux grands motifs de cette structuration – deux motifs qu'il apparaîtrait souhaitable et nécessaire de systématiser afin de pouvoir faire de la *Philosophie des formes symboliques* un principe de connaissance et de représentation du mouvement et de la structure interne de la culture, et non seulement un principe analytique pour la culture et les activités de symbolisation. En effet, il s'agirait d'une part de systématiser l'idée, que l'on peut trouver chez Cassirer, selon laquelle les travaux des formes sont en relations de compétition et d'exclusion mutuelle, en mobilisant les théories de la régulation et de la reproduction culturelle – ce qui exigerait d'abord que l'on puisse pallier à un autre grand problème du système des formes symboliques, en intégrant les formes de l'organisation sociale à ce système²⁸⁸. Et d'autre part, il s'agirait de systématiser l'idée selon laquelle les formes symboliques sont articulées, intégrées et synthétisées dans le contexte de

²⁸⁷ Jean-Blaize Grize, 1996, *Logique naturelle et communications*, Paris, PUF, 161 p.

²⁸⁸ Notons que le terme travail est utilisé dans le sens qu'il obtient en sciences physiques, soit pour désigner le « travail » d'un corps en déplacement, pour désigner l'énergie qu'il consomme ou libère. C'est pourquoi, conformément à cet usage du mot, il est mis au pluriel de cette façon (travaux plutôt que travaux).

la constitution de l'expérience en figures et en récits, en pensant le langage comme principal principe d'articulation des systèmes de référence – et cela en portant une attention particulière à toute la littérature concernant les modes et les principes de la *discursivité*. De plus, comme nous l'avons montré plus tôt, cette clarification de la position cassirerienne sur l'unité structurelle du travail des formes symboliques contribuerait également à clarifier sa position sur l'unité génétique et historique des formes symboliques, en ce qu'elle alimenterait la compréhension des déterminations qui permettent à certains systèmes de référence de se stabiliser historiquement et de se constituer en véritables pôles de structuration des activités subjectives de symbolisation, à partir de la pléthore de métaphorisations mutuelles desquelles ces systèmes de référence procèdent. Cependant, il apparaît important de mentionner que, considérant que ces deux motifs des relations entre les formes ont déjà été systématisés ailleurs, dans d'autres théories, le travail d'arrimage de ces théorisations avec la théorisation cassirerienne ne devrait pas être le plus grand défi à relever. Le vrai défi tiendra à notre avis sans doute davantage dans le travail qui consistera à envisager la collaboration et la structuration de ces deux motifs apparemment divergents et contradictoires des relations entre les formes, soit les relations de compétition et les relations d'intégration et d'articulation, au sein d'une théorisation complète de l'unité du travail des formes symboliques dans le contexte de la constitution de l'expérience.

Maintenant que nous avons pu présenter entièrement le système des formes symboliques, nous devrions être en mesure de voir clairement que la fonction de ce système est de fonder les concepts nécessaires à une analytique de la culture et que la valeur de ce système dans cette perspective est très grande. En effet, combinés à une compréhension appropriée de la perspective cassirerienne à propos du travail d'interprétation qu'exige son système conceptuel, les concepts de formes symboliques nous permettent de représenter clairement toute la variété des activités de symbolisation qui font une culture en la présentant comme étant structurée et stylisée autour de certains grands pôles objectifs. La clarté et la systématisme de ces objets idéels et des représentations auxquelles ils donnent lieu ne proviennent que de la cohérence interne et de l'unité synthétique de son système conceptuel. Et nous croyons que celle-ci n'a pu être obtenue par Cassirer qu'au prix d'une attention exclusive aux significations structurelles et fonctionnelles qu'il a tirées de son observation

des manifestations historiques de la culture, ou en d'autres mots, qu'au prix de l'exclusion des déterminations causales de l'historicité des formes de la culture de sa visée, pour les fins de la constitution d'un système conceptuel purement synthétique et fonctionnel. C'est en ce sens que nous avons dit plutôt que c'est là, dans cette exclusion des déterminations historiques de son observation et de son interprétation de la culture, que le système cassirerien trouve à la fois sa valeur et sa limite. Il y trouve sa valeur parce que c'est seulement ainsi que les concepts qu'il construit acquièrent leur clarté et leur systématité. Mais il y trouve aussi sa limite car la connaissance de la culture, comme celle de tout autre phénomène, exige que la pensée retourne à la texture phénoménale et empirique de son objet, une fois qu'elle a pu constituer ses concepts purement idéels et fonctionnels, afin de voir comment ces concepts peuvent être organisés et liés théoriquement, précisément pour représenter la *structure* de cette empiricité de l'objet – et c'est comme nous l'avons vu la tâche qui n'est pas réalisée dans le système cassirerien, ou du moins pas entièrement. Ainsi, nous avons maintenant une idée de la valeur du système cassirerien pour les sciences de la culture et pour la représentation scientifique de la culture, que nous pouvons qualifier de « potentielle » en ce qu'elle est strictement analytique, et nous avons maintenant aussi une idée du travail supplémentaire qui devra être réalisé au sein de ces sciences si cette valeur potentielle du système des formes symboliques doit être véritablement réalisée et actualisée.

CONCLUSION

Maintenant que nous avons acquis une bonne compréhension de la valeur et des limites du système cassirerien des formes symboliques pour la représentation scientifique de la culture, nous pouvons revenir sur notre propre travail et sur la méthode que nous avons empruntée afin de réfléchir sur la valeur et les limites de l'interprétation que nous avons ici proposée. Nous pouvons d'abord rappeler les objectifs principaux que nous nous sommes fixé dès le départ. Ces objectifs étaient, d'une part, de proposer une étude de la perspective cassirerienne sur les conditions et les principes généraux de validité et de vérité de la connaissance scientifique, et de proposer, d'autre part, une interprétation du système théorique des formes symboliques qui montrerait dans quelle mesure Cassirer s'assigne à lui-même ces conditions, dans le contexte de la formulation de ce système – une interprétation qui montrerait, donc, dans quelle mesure Cassirer fait participer ce système de ces principes généraux de la connaissance scientifique. Nous croyons avoir d'une part réussi à identifier les caractéristiques principales de la position ontologique, épistémologique et méthodologique que préconise Cassirer en étudiant sa critique des sciences de la nature et nous croyons avoir d'autre part réussi à montrer que Cassirer demeure fidèle à cette position dans son propre travail de formulation du système des formes symboliques. Nous croyons donc avoir réussi à montrer que le travail intellectuel qu'a réalisé Cassirer dans ses études des sciences constitue bel et bien une influence constitutive pour la structure logique et épistémologique de son propre système.

En effet, nous avons montré au chapitre 1 comment Cassirer transforme l'objet de la philosophie en se penchant sur le procès de la connaissance scientifique. Nous avons montré comment il propose de faire de la philosophie un travail de connaissance scientifique de l'ensemble des différents modes de l'attribution de signification – c'est-à-dire de ce que nous avons nommé plus loin des activités de symbolisation – parce qu'il considère qu'en raison de

la fonction médiatrice de toute représentation, l'universalité de l'être est inaccessible et que seule l'universalité des modes de représentation est accessible à la connaissance.

Par la suite, nous avons montré que cette perspective sur les relations entre « réalité » des phénomènes et signification conduisait également Cassirer à repenser les conditions de validité et de vérité de la connaissance scientifique. En effet, conformément à la position ontologique de Cassirer, les conditions de validité des concepts ne peuvent être trouvées dans leur qualité de copies du réel empirique. Au chapitre 2, nous avons donc entrepris d'analyser et de présenter en détail la perspective de Cassirer sur les conditions de validité et de vérité de la connaissance scientifique, en choisissant d'analyser sa position à ce sujet telle qu'il la présente quand il discute de la conceptualisation mathématique et plus spécifiquement numérique. Ce choix méthodologique se justifiait par la centralité des études cassireriennes des mathématiques dans son œuvre et également par la centralité qu'accorde Cassirer aux mathématiques, au sein du champ général de la connaissance scientifique. Nous avons d'abord trouvé que, pour lui, la seule condition de vérité et de validité des concepts est méthodologique, c'est-à-dire qu'elle tient entièrement dans le procès inductif qui mène à une universalisation des systèmes de référence et des objets mathématiques ainsi qu'à leur cohérence interne, à leur unité synthétique. De plus, en étudiant la perspective de Cassirer sur l'histoire du nombre et de la numération, nous avons montré que ces procès inductifs caractérisent finalement, pour Cassirer, de part en part l'activité de symbolisation et qu'il sont impliqués jusque dans les actes les plus originaires de la perception. Nous avons alors montré que ce que réalise en fait le processus inductif dans le contexte de la pensée conceptuelle, c'est simplement la poursuite de son mouvement, avec l'objectif explicite et conscient de viser l'universalité.

Aussi, en présentant sa continuité historique, nous avons montré que le processus inductif qui mène à l'unité synthétique et à l'universalité des objets mathématiques idéels n'est pas arbitraire ou sans fondement chez Cassirer; c'est-à-dire qu'il n'est pas un procès purement nominal ou conventionnel. En effet, nous avons montré que le processus inductif, s'il ne consiste pas en une détermination toujours plus précise des choses observées, consiste néanmoins en une détermination et une construction toujours plus achevées et plus formelles

des *a priori* de l'observation et de la perception elle-même, ou en d'autres mots, en une détermination de l'activité de symbolisation elle-même. Nous avons donc montré que, pour Cassirer, le *fundamentum in re* des concepts idéels n'est pas constitué par la réalité empirique des choses mais bien par la forme de l'intuition, qui fait elle-même l'objet d'une détermination dans le procès de connaissance. Nous avons alors pu montrer en quoi il considère que la fonction de la science mathématique est précisément de réaliser cette détermination, cette connaissance de ses propres *a priori* de manière toujours plus universelle et synthétique, dans la constitution des concepts numériques. En insistant sur ce fondement intuitif des concepts, et en insistant par conséquent sur la distance qu'ils entretiennent avec les phénomènes observés qu'ils représentent, nous avons finalement pu présenter une seconde condition fondamentale de la validité de la représentation scientifique : la qualité du travail de mesure et de la théorie de la mesure sur lequel il repose, ce qui constitue, dans le contexte des sciences de la nature, plus spécifiquement le rôle des sciences physiques.

Au chapitre 3, ces considérations générales sur la perspective cassirérienne à propos des principes généraux de la connaissance scientifique nous ont permis de voir comment, dans la formulation du projet qu'il poursuit avec sa *Philosophie des formes symboliques*, Cassirer montre qu'il s'efforce de participer intégralement à ce procès de connaissance. Plus précisément, nous avons pu montrer que pour Cassirer, la *Philosophie des formes symboliques* a la même fonction pour les sciences de la culture que les mathématiques ont pour les sciences de la nature, c'est-à-dire que la *Philosophie des formes symboliques* a pour fonction de produire une connaissance du système de référence *a priori* propre à l'étude des phénomènes de culture. De plus, conformément à ce que nous avons trouvé au chapitre 2 quant au *fundamentum in re* des concepts, nous avons cherché à caractériser les fondements intuitifs qui font l'objet d'une détermination dans le contexte de la conceptualisation en sciences de la culture, à travers un même procès historique d'induction que celui décrit au chapitre 2, afin de bien comprendre les sources intuitives et logiques des concepts cassirérien de formes symboliques. Nous avons alors montré que, pour Cassirer, ce sont les catégories de la volonté et de la finalité visée comme principes d'ordination intuitifs qui reçoivent historiquement des déterminations pour donner lieu, ultimement, aux concepts de formes et de structure. Nous avons vu plus précisément comment ces catégories se constituent

progressivement en concepts quand elles sont reformulées, notamment dans les sciences biologiques, comme catégories purement fonctionnelles à travers l'utilisation des notions d'orientation et de fonction.

Par ces deux études, des principes généraux de la connaissance et des catégories intuitives et logiques au fondement de la perception des phénomènes de culture, nous avons acquis une compréhension de la perspective cassirerienne sur les principes de la conceptualisation en sciences de la culture qui nous a permis, au chapitre 4, de proposer une interprétation de la systématique des formes symboliques telle que répondant entièrement de ces principes méthodologiques et logiques propres à la connaissance scientifique. Nous avons alors montré que le système des formes symboliques de Cassirer est avant tout un principe *d'analyse* de la culture. Nous avons montré que les formes symboliques sont des objets idéels et que l'essentiel du travail théorique de Cassirer a été de fournir et d'établir la méthode synthétique de leur constitution en tant que concepts. Plus précisément, nous avons vu que Cassirer formule deux axes principaux de distinctions conceptuelle entre les formes symboliques, soit l'axe des régimes de la pensée et l'axe des systèmes de référence, que l'on peut subdiviser autant que nécessaire afin de constituer le nombre de formes symboliques adéquat pour la représentation d'un champ culturel donné. Nous avons également établi que ces deux axes et les concepts qui en découlent trouvent leur unité synthétique dans ce que certains ont appelé le *télos* cassirerien – que nous avons nous-mêmes préféré nommer l'orientation du système de l'esprit cassirerien – qui est celui de la différenciation de l'activité de symbolisation, autant au plan de ses fonctions qu'au plan de ses systèmes de référence. Nous avons vu que cette orientation qui n'a de signification que fonctionnelle permet simplement à Cassirer d'ordonner les formes en fonction du degré de réalisation de cette orientation qu'elles présentent respectivement et, ainsi, de leur donner à chacune une signification conceptuelle univoque et parfaitement distincte les unes par rapport aux autres. Nous avons vu que c'est seulement ainsi que les formes symboliques peuvent obtenir toute leur cohérence interne et leur valeur analytique pour le travail de représentation proprement scientifique de la culture.

Nous avons également vu que Cassirer considère cette représentation scientifique de la culture à l'aide des concepts de forme symbolique comme devant être fondée sur un travail, non pas de mesure comme dans le cas de la représentation mathématique de la nature, mais plus spécifiquement d'*interprétation*. L'objectif de ce travail d'interprétation est de faire apparaître la variété des activités subjectives de symbolisation d'un contexte culturel donné comme étant structurées selon la relation dialectique qu'elles entretiennent avec les formes objectives de la culture. Et nous avons vu qu'ici la fonction des concepts de formes symboliques est précisément de systématiser et de rendre visible ces formes objectives de la culture, en tant que constantes des styles subjectifs variés de l'activité de symbolisation.

Finalement nous avons identifié le fait que cette analytique de la culture que rend possible Cassirer par la fondation de son système des formes symboliques demeure stérile pour une *connaissance* de la culture, tant qu'elle ne permet pas de penser la structure de l'expérience culturelle ainsi que son mouvement historique, par le biais de la théorisation des principes de l'unité du travail des formes symboliques dans le contexte de la constitution de l'expérience. En effet, nous avons montré que pour pouvoir représenter le mouvement et la structure interne d'un contexte culturel donné, il faut d'abord disposer au préalable d'une connaissance et d'une théorisation des formes possibles de relations entre les formes symbolique et de structuration de leur travail mutuel, ce que Cassirer ne fait pas de manière systématique. En effet, nous avons souligné que Cassirer théorise d'une part l'unité *génétique* des formes culturelles en présentant leur processus de constitution comme étant d'abord un procès de *métaphorisation* mutuelle des formes, puis plus spécifiquement d'interprétation et de représentation mutuelle et autonome des formes²⁸⁹. Nous avons ensuite montré que cette théorisation est insuffisante pour expliquer la constitution de systèmes de référence stables et qu'elle devait être complétée d'une théorisation de l'unité *structurelle* des formes, dans la constitution de l'expérience; c'est-à-dire d'une théorisation du processus de collaboration du travail de l'*ensemble* des formes pour la constitution de l'expérience. À ce sujet, nous avons vu que Cassirer ne se contente que d'identifier à des endroits épars de son œuvre deux *motifs* que peut prendre cette collaboration du travail des formes et qu'il apparaîtrait souhaitable et

²⁸⁹ Les formes symboliques pouvant, lorsqu'elles acquièrent un certain degré de détermination symbolique, se représenter et se réinterpréter à partir de leur propre système de référence.

nécessaire de systématiser à l'aide d'autres théorisations réalisées dans d'autres contextes de recherche. Nous avons vu que Cassirer identifie d'une part les relations de compétition et d'alternative entre les formes ainsi que l'effectivité de formes dominantes comme principe de structuration du travail des formes et qu'il est possible de systématiser ce premier motif en insérant les formes d'organisation sociale dans le système des formes symboliques ainsi qu'en mobilisant les apports des théories de la régulation et de la reproduction culturelle. Nous avons également vu que Cassirer identifie d'autre part les relations d'articulation, d'intégration et de synthèse du travail des formes et qu'il semble possible de systématiser cette autre motif en voyant la forme du langage et son aspect discursif comme principe principal d'articulation des formes, en s'inspirant cette fois des théories de la discursivité.

En somme, nous croyons donc avoir réussi à faire ressortir clairement les influences des travaux de Cassirer sur l'étude des sciences pour le développement de la position épistémologique, méthodologique et logique qu'il a lui-même adoptée, plus tard, dans la contexte de la formulation de son système des formes symboliques. De cette manière, nous croyons avoir contribué aux études cassireriennes en palliant à un vide qui concernait précisément la reconnaissance du rôle fondamental qu'ont eu les études cassireriennes des sciences mathématiques de la nature pour la fondation de sa propre épistémologie. De plus, nous croyons avoir également réussi à montrer en quoi ce système, de par sa conformité aux principes généraux de la connaissance scientifique, s'insère dans la perspective des sciences de la culture. Nous croyons avoir réussi à bien délimiter la fonction et la valeur analytique de ce système dans le champ des sciences de la culture. Nous avons également pu indiquer deux points majeurs qui empêchent toutefois ce système de se présenter véritablement comme théorie de la culture, soit son incapacité à donner des solutions théoriques et systématiques aux problèmes de la structure des relations de compétition entre les formes et des principes d'intégrations de ces formes dans l'expérience. Par là, nous croyons avoir seulement amorcé une critique de la valeur et des limites du système des formes symboliques en tant que théorisation de la structure de l'expérience culturelle et de son mouvement historique. En effet, nous croyons que, par exemple, un travail de comparaison plus soutenu entre la critique cassirerienne de la théorisation physique de la structure interne de la matière et sa propre théorisation du mouvement culturel – une comparaison du même type que celle que nous

avons réalisée ici entre la critique cassirerienne de la conceptualisation mathématique et son propre travail de conceptualisation dans la *Philosophie des formes symboliques* – serait pertinent pour prendre conscience d’une manière plus systématique de l’ensemble des limites de sa théorie de la structure de l’expérience culturelle. De même, un travail de comparaison de la théorie cassirerienne et d’autres théorisations de la structure de l’expérience culturelle serait tout aussi pertinent et complémentaire dans ce domaine. De plus, notons encore que nous avons identifié deux avenues de recherche possibles pour trouver des solutions théoriques aux deux problèmes que nous avons identifiés et que l’analyse complète des limites du système cassirerien comme théorie de la structure de l’expérience culturelle devrait elle-même conduire d’abord à identifier d’autres avenues de recherche possibles et, ultimement, conduire à la formulation d’une théorie plus complète de l’expérience culturelle, fondée sur le système des formes symboliques. Ainsi, nous croyons donc que par cette étude nous avons bien situé le système des formes symboliques, tel que formulé par Cassirer, ainsi que sa valeur dans le champs des théories de la culture. Cependant, nous avons par là également indiqué ce que ce système n’est pas, sans toutefois avoir eu l’occasion de véritablement d’y proposer systématiquement des améliorations. Cette étude devra donc impérativement être complétée par les autres études que nous avons suggérées ici, si elle doit éventuellement permettre non pas simplement de situer le système cassirerien dans des sciences de la culture, mais aussi de contribuer à en faire une véritable théorisation de la culture.

BIBLIOGRAPHIE

- Bayer, Thora. *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms : a philosophical commentary*. Hew Haven & London: Yale University Press, 2004, 210 p.
- Bayer, Thora. « Art as Symbolic Form: Cassirer on the Educational Value of Art ». *Journal of Aesthetic Education*, v. 40, n. 4, 2006, pp. 51-64.
- Ben Hassine, Khadija Ksouri. *Question de l'homme et théorie de la culture chez Ernst Cassirer*, Paris: L'Harmattan, 2007, 300 p.
- Bidney, David. « The Philosophical Anthropology of Ernst Cassirer and Its significance in Relation to History of Anthropological Thought ». In *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Paul Arthur Schlipp (dir.), p. 465-545. Lasalle (Il.) : Open Court Publishing Company, 1973.
- Cassirer, Ernst. « Galileo. A new science and a new spirit ». *American Scholar*, vol. XII, 1942, pp. 5-19.
- . « Newton and Leibniz », *Philosophical review*, vol. X, no. 2, 1943, pp. 366-391.
- . *La philosophie des formes symboliques 1. le langage*. trad. O. Hansen-Love et J. Lacoste. Paris : Minuit, 1972, 352 p.
- . *La philosophie des formes symboliques 2. la pensée mythique*. trad. J. Lacoste. Paris : Minuit, 1972, 340 p.
- . *La philosophie des formes symboliques 3. la phénoménologie de la connaissance*. trad., C. Fronty. Paris : Minuit, 1972, 609 p.
- . *Essai sur l'homme*. trad. N. Massa. Paris : Minuit, 1975, 336 p.
- . *Langage et mythe : à propos des noms de dieux*, trad. O. Hansen-Love, Paris, Minuit, 1973, 124 p.
- . « 'Spirit' and 'Life' in Contemporary Philosophy ». In *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Paul Arthur Schlipp (dir.), pp. 855-880. Lasalle (Il.) : Open Court Publishing Company, 1973.
- . *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*. trad. P. Caussat. Paris : Minuit, 1977, 429 p.

- . *L'idée de l'histoire : Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*. trad. F. Capeillères avec la collaboration de I. Thomas. Paris : Cerf, 1988, 226 p.
- . *Logique des sciences de la culture : cinq études*. trad. J. Carro avec la collaboration de J. Gaubert. Paris : Cerf, 1991, 232 p.
- . *Rousseau, Kant, Goethe. Deux essais*. trad. J. Lacoste. Rennes : Belin, 1991, 143 p.
- . *Écrits sur l'art*. trad. C. Berner, F. Capeillères, J. Carro et J. Gaubert. Paris : Cerf, 1995, 267 p.
- . *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes 4. De la mort de Hegel aux temps présents*. trad. J. Caro, J. Gaubert, P. Osmo, I. Thomas-Fogiel. Paris : Cerf, 1995, 420 p.
- . *Trois essais sur le symboliques*. trad. J. Carro avec la collaboration de J. Gaubert. Paris : Cerf, 1997, 164 p.
- . *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes 3. Les systèmes postkantians*. trad. C. Bouchindhomme. Paris : Cerf, 1999, 413 p.
- . *La théorie de la relativité d'Einstein. Éléments pour une théorie de la connaissance*. trad. J. Seidengart. Paris : Cerf, 2000, 144 p.
- . *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps moderne 1. De Nicolas de Cues à Bayle*. trad. R. Féréux et T. Loisel. Paris : Cerf, 2004, 507 p.
- . *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes 2. De Bacon à Kant.*, trad. R. Féréux, Paris, Cerf, 2005, 614 p.
- Choay, Françoise. «Urbanism and Semiotics». In *The City and the Sign. An introduction to Urban Semiotics*, Gottediennner, M., Lagopoulos, A, (dir), pp. 160-175. New-York: Columbia University Press, 1986.
- Feron, Olivier. *Finitude et sensibilité dans la philosophie d'Ernst Cassirer*. Paris : Kimé, 1997, 302 p.
- Ferrari, Massimo. « La philosophie de l'espace chez Ernst Cassirer ». *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 97, no. 4, 1992, pp. 455-477.
- Freitag, Michel. *Dialectique et société tome 2 : Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*. Lausanne : L'Âge d'homme, 1986, 443 p.

- Gwronsky, Dimitry, 1973, « Cassirer's contribution to the Epistemology of Physics », dans *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Paul Arthur Schlipp (dir.), Lasalle (Il.), Open Court Publishing Company, pp. 215-238.
- Grize, Jean-Blaize. *Logique naturelle et communications*. Paris : PUF, 1996, 161 p.
- Hamelin Cyrus, et Krois, John Michael (dir). *Symbolic Forms and Cultural Studies*. New Haven & London: Yale University Press, 2004, 288 p.
- Janz, Nathalie. *Globus symbolicus. Ernst Cassirer : un épistémologue de la troisième voie?* Paris : Kimé, 2001, 422 p.
- Kant, Immanuel. *Critique de la raison pure*. trad. A Tremesaygues et B. Pacaud. Paris : Puf, 1965, 584 p.
- Kantorowski, Frédéric. *La philosophie de la culture de Ernst Cassirer*. Mémoire de maîtrise en philosophie, Université du Québec à Montréal, 1997, 165 p.
- Kaufmann, Felix. « Cassirer's Theory of Scientific Knowledge », In *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Paul Arthur Schlipp (dir.), pp. 183-214. Lasalle (Il.) : Open Court Publishing Company, 1973.
- Klein, Félix. *Le programme d'Erlangen: considerations comparatives sur les recherches géométriques modernes*. Paris/Bruxelle/Montréal: Gauthier-Villars Éditeur, 1974, 72 p.
- Klein, Félix. *Development of Mathematics in the 19th Century*. trad. M. Ackerman. Broolline Mass: Math Sci Press, 1979, 629 p.
- Krois, John Micheal. *Cassirer: Symbolic Forms and History*. New Haven & London: Yale University Press, 1987, 262 p.
- Krois, John Michael. « More Than a Linguistic Turn in Philosophy: The Semiotic Programs of Peirce and Cassirer ». *SATS: Nordic Journal of Philosophy*, vol. 5, no. 2, 2004, pp. 14-33.
- Krois, John Michael (dir.). *Embodiment in Cognition and Culture*. Amsterdam et Philadelphie: John Benjamin Pub. Co., 2007, 304 p.
- Langer, Susanne. *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*. Cambridge: Harvard University Press, 1957, 313 p.
- Lewin, Kurt. « Cassirer's Philosophy of science and the social sciences », In *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Paul Arthur Schlipp (dir.), pp. 269-289. Lasalle (Il.) : Open Court Publishing Company, 1973.
- Lofts, Steve. *Ernst Cassirer la vie de l'esprit : essai sur l'unité systématique de la philosophie des formes symboliques et de la culture*. Paris : Leuven Peeters, 1997, 179 p.

- Lofts, Steve. « The Subject of Culture », In *Symbolic Forms and Cultural Studies: Ernst Cassirer's Theory of Culture*, C. Hamlin et J.M. Krois (dir.), pp. 61-77. New Haven and London: Yale University Press, 2004.
- Nadeau, Robert. *Cassirer et le programme d'une épistémologie comparée : trois critiques*, Montréal : Université du Québec à Montréal, 1990, 28 p.
- Panofsky, Erwin. *La perspective comme forme symbolique et autres essais*. trad.. G. Ballangé. Paris :Minuit, 1975, 273 p.
- Poincaré, Henri. *La science et L'hypothèse*. Paris : Flammarion, 1908, 289 p.
- Russel, Bertrand. *Principia mathematica*. Cambridge : Cambridge University Press, 1959, 3 volumes.
- Savodnyk, Peter. « Ernst Cassirer's Theory of Myth ». *Critical Review*, vol. 15, no. 3-4, 2003 pp. 447-458.
- Schlipp, Paul Arthur (dir.). *The philosophy of Ernst Cassirer*. Lasalle (Il.): Open Court Publishing Company, 1973, 936 p.
- Smart, Harlod R. « Cassirer's Theory of Mathematical Concepts », In *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Paul Arthur Schlipp (dir.), pp. 239-268. Lasalle (Il.) : Open Court Publishing Company, 1973.
- Stephens, I.K. « Cassirer's doctrine of the *A Priori* », In *The philosophy of Ernst Cassirer*, Schlipp, Paul Arthur (dir.), pp. 149-182. Lasalle (Il.): Open Court Publishing Company, 1973.
- Usener, Hermann. *Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn: Götternamen, 1896, 330 p.
- Vandenberghe, Frédéric. « From Structuralisme to Culturalism ». *European Journal of Social theory*, vol. 4, no. 4, 2001, pp. 479-497.
- Verene, Donald Philipp. « Kant, Hegel and Cassirer: the Origins of the Philosophy of Symbolic Forms ». *Journal of the History of Ideas*, vol. 30, no 1, 1969, pp. 33-46.
- Weyl, Hermann. *The Theory of Groups and Quantum Mechanics*. New York : Dover, 1950, 422 p.
- Williams, Raymond. *The Sociologie of Culture*. Chicago : University of Chicago Press, , 1995, 248 p.